

31226
(9)
تحلیل شخصیت حسام

بررسی آراء فلسفی، ادبی، مذہبی و علمی

عمر بن ابزاسیم حیا می

محمد تقی حسینی



THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. [REDACTED] Book No. [REDACTED]

Vol. [REDACTED] Copy [REDACTED]

Accession No [REDACTED]

--	--	--	--

0164

SN 6984 9/2
ms



THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. [REDACTED] Book No. [REDACTED]

Vol. [REDACTED] Copy [REDACTED]

Accession No. [REDACTED]

--	--	--	--

Call No.

Acc. No.

Date

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.

تحليل شخصیت خیام

تحليل شخصیت خیام

عمر بن عبد المطلب

نور محمد

Call No. _____

Acc. No. _____

Date _____

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.

تحلیل شخصیت حسام

بررسی آراء فلسفی، ادبی، مذہبی و علمی

عمر بن ابزاسیم حیا می

محمد تقی حسینی



انتشارات کیهان

KASHMIR UNIVERSITY

Iqbal Library

Acc. No 3112.26

Dated 6-9-89



تحليل شخصيت خيام

نويسنده: محمدتقي جعفري

چاپ اول - پاييز ۱۳۶۵ - هفت هزار نسخه

چاپ و صحافي: مؤسسه کيهان

حق چاپ براي انتشارات کيهان محفوظ است

تهران - خيابان فردوسي - مؤسسه کيهان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Call No.

Date

Acc. No.

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	تحلیل شخصیت خیامی
۱۹	خصوصیتی در تحلیل و تفسیر شخصیت خیامی
۲۶	آیا شخصیت خیامی از همه ابعاد برخوردار بوده است
۳۲	لقب «امام» برای خیامی
۳۸	آیا خیامی تحت تاثیر ابوالعلاء معری قرار گرفته است
۵۸	دیدگاه فلسفی خیامی
۸۵	آغاز و انجام کتابهای علمی و فلسفی خیامی
۱۲۱	تحلیل و ارزیابی رباعیات منسوب به خیامی
۱۳۲	ارزش علمی و فلسفی رباعیات منسوب به خیامی
۱۳۷	بررسی و نقد گروه اول از رباعیات
۱۵۵	بررسی و نقد گروه دوم
۱۶۱	بررسی و نقد گروه سوم
۱۶۵	بررسی و نقد رباعیات منفی از گروه سوم
۱۷۷	بررسی و نقد گروه چهارم
۱۸۲	بررسی و نقد گروه پنجم
۱۹۳	بررسی و نقد گروه ششم
۲۰۱	بررسی و نقد گروه هفتم
۲۱۸	بررسی و نقد گروه هشتم
۲۲۵	بررسی و نقد گروه نهم

۲۵۳	بررسی و نقد گروه دهم
۲۶۰	بررسی و نقد گروه یازدهم
۲۸۷	بررسی و نقد گروه دوازدهم
۳۰۰	بررسی و نقد گروه سیزدهم
۳۰۸	بررسی و نقد گروه چهاردهم
۳۳۷	رباعیات با مضامین متفرقه
۳۴۰	بررسی و نقد گروه دوم از رباعیات متفرقه
۳۴۹	بررسی و نقد گروه چهارم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه‌ای بر تحلیل شخصیت فلسفی و علمی و مذهبی و ادبی عمر بن ابراهیم خیامی

تاکنون درباره شخصیتی مشهور به نام عمر بن ابراهیم خیامی، تحقیقات نسبتاً فراوانی انجام گرفته است. این تحقیقات در باره همه ابعاد شخصیت خیامی که مهم‌ترین آنها عبارتند از: فلسفه، علم، مذهب و ادب به یکسان صورت نگرفته است. می‌توان گفت: آنچه در گذشته، بیش از همه ابعاد گوناگون این شخصیت مورد توجه و تحقیق قرار گرفته، بعد علمی این شخصیت مخصوصاً ریاضیات بوده است که به چهره خیامی درخشندگی علمی خاصی داده است؛ اما بعد فلسفی و مذهبی این شخصیت، نه تنها مورد تحقیق و تتبع لازم و کافی قرار نگرفته است، بلکه متأسفانه استقراء رباعیات و بحث در تعداد آنها را بدون دقت در محتویات و مضامینی که رباعیات دربردارد، کافی دیده و طرز تفکرات فلسفی و مذهبی خیامی را به وسیله رباعیات معرفی کرده‌اند.

باید کاملاً توجه داشت آنچه که موجب شهرت بسیار گسترده خیامی در دورانهای

متأخر گشته است، همان است که پرده ابهام بر چهره این شخصیت کشیده است؛ زیرا عامل شهرت وی در دوران اخیر، رباعیاتی است که اغلب آنها را تدریجاً در طول قرون و اعصار به او نسبت داده و در زمان اخیر، به وسیله یک شاعر انگلیسی به نام ادوارد فیتز جرالده به انگلیسی، و به دنبال آن به چند زبان زنده دنیا نیز ترجمه شده است. بدان جهت که گروهی از این رباعیات دارای محتویات لذت پرستی و پوچ-گرایی و بی اساس تلقی کردن هستی و قوانین و مبادی آن می باشد، به جهت ناسازگاری با عقاید فلسفی و مذهبی وی موجب فرورفتن این شخصیت در ابهام شدید گشته است. البته این نکته را فراموش نمی کنیم که شخصیت خیامی برای محققان و صاحب نظرانی مهم است که از چهار بعد فلسفی، علمی و مذهبی و ادبی و آن قسمت از بعد ادبی خیامی که دارای پوچ گرایی و بی اساس تلقی کردن هستی و لذت پرستی است، اطلاع لازم دارند، نه برای نویسندگان حرفه ای و مطالعه کنندگان معمولی که جز چند قطعه رباعی درهم و برهم از نظر معانی وای جالب و تسلیت بخش برای عقب ماندگان از کاروان تلاشگر معرفت و تکلیف. اطلاع دیگری از خیامی ندارند، زیرا همین رباعیات برای ساده اندیشان و مطالعه کنندگان عادی، بدون ارزیابی فلسفی و علمی در بساط آنها، چهره روشنی از خیامی را نشان می دهد و به عبارت آسانتر آنان عمر ابن ابراهیم خیامی را با همین رباعیات می شناسند و یقین دارند که خیامی همین است! و اگر به آنان بگوییم: آیا این شخصیت که تفکرات فلسفی و عقاید مذهبی و روش علمی بسیار با اهمیتی داشته است، نباید با سایر ابعاد نیز مورد مطالعه قرار بگیرد؟ فوراً این پاسخ را به شما خواهند داد که «تو بهتر می فهمی یا ادوارد فیتز جرالده؟! تو بهتر می فهمی یا فلان نویسنده حرفه ای؟ که ابوالعلاء معری را فیلسوف می سازد، تا در آن هنگام که اهل نظر آنان را مخاطب قرار دادند و گفتند: پاسخ سوالات اساسی «از کجا آمده ام؟ برای چه آمده ام؟ به کجا میروم؟» را چگونه تهیه کرده ای؟ ابوالعلاء را پیش بکشند و بگویند: تو بهتر می فهمی یا ابوالعلاء!«

ما در تحقیق و ارزیابی فلسفی و علمی و احساسات ادبی رباعیات منسوب به عمر بن

ابراهیم خیامی، چهارده دسته مهم می بینیم: دسته یکم از رباعیات، دارای محتویات بیوفایی دنیا و سرعت گذشت سالیان عمر و منتهی شدن همه طراوتها و شادابیهای حیات به پرمردگی و افسردگی می باشد. چنانکه در مباحث تحقیق و ارزیابی رباعیات گفته ایم، این يك جریان طبیعی است که در عالم طبیعت برقرار است و کتب آسمانی مخصوصاً قرآن؛ و سخنان امیرالمؤمنین در نهج البلاغه و دیگر حکما و صاحب نظران و عرفا با اشکال گوناگون آن را مطرح نموده و مردم را از پرستش زرق و برق دنیا و مطلق گرایی درباره نمودهای فریبای دنیا بر حذر داشته و وسیله بودن آنها را گوشزد نموده اند.

دسته دوم، رباعیاتی است که محدودیت علم و معرفت انسانی را با نامحدود بودن واقعیات عالم هستی بیان می دارد. این دسته از رباعیات هم چه سراینده آنها عمر بن ابراهیم خیامی باشد و چه کسان دیگر، حقیقت انکارناپذیری را دربر دارد که ان شاء الله در تحقیق و ارزیابی رباعیات مشروحاً بررسی خواهیم کرد.

دسته سوم، آن عده رباعیاتی است که لذت پرستی و خوش باشی (هدونیسیم) را ترویج نموده، مشرب اپیکور را توصیه می کند. بعضی از رباعیات این دسته، دارای مضامینی مفید است، مانند دور کردن مردم از احساس فشار و تنگدلی و برخورداری از لذایذ مشروعی که خداوند متعال نصیب انسانها فرموده است؛ ولی مقدار مهمی از آنها لذت را بعنوان هدف حیات یا عامل تخذیر و ناهشیاری درباره واقعیات هستی معرفی می کند!

دسته چهارم، رباعیاتی است دارای محتویاتی که از نظر عقل سلیم و فلسفه ای که خود عمر بن ابراهیم خیامی بر مبنای آن حرکت فکری داشته است نامعقول است و آن، همان رباعیاتی است که پوچ گرایی (نیهیلیسم) و بی اساس بودن هستی را ترویج می نماید، مانند:

زان پیش که غمهاش شبیخون آرند
فرمای که تا باده گلگون آرند

تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا

در خساك نهند و باز بیرون آرند

دو دسته سوم و چهارم از رباعیات با در نظر گرفتن سه موضوع بسیار مهم در شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی، تناقض صریحی در این شخصیت نشان می‌دهد که به هیچ وجه قابل حل و فصل نمی‌باشد. این سه موضوع عبارتند از: (۱) تفکرات فلسفی وی که مشروحاً در مباحث آینده مورد بررسی قرار خواهیم داد. خیامی در این تفکرات يك عقل‌گرای قاطع و معتقد به الهیات و ابدیت و نبوت و قانونی بودن مبادی هستی می‌باشد. (۲) به کار بردن کلماتی که دارای مفاهیم ارزش معنوی بسیار بالا در حق این شخصیت می‌باشند، مانند: «امام»، «حجة الحق علی الخلق»، «سید حکماء المشرق و المغرب»، «نصرة الدين» و «غیاث‌الدین»، و امثال این کلمات که به کار بردن آنها در شخصیت يك شاعر پوچ‌گرا (نیپیلیست) ولذت‌گرا و سرخوش (هدونیست) غلط است. (۳) بروز عقاید و دریافتهای مذهبی در آثار فلسفی و مقدمات کتابهای علمی او به اضافه مضامین عالی که در ترجمه خطبه‌ای از ابن‌سینا آورده است و داستان ساعت و فاتش و حتی مضامین بسیار عالی در بعضی از رباعیاتش. همه این مطالب را در مباحث آینده بتفصیل بیان خواهیم کرد.

بدیهی است که این امور سه‌گانه با روحیه لذت‌پرستی و پوچ‌گرایی و به شوخی گرفتن اصول و مبانی و هدفداری عالم هستی به هیچ وجه سازگار نمی‌باشد. همین سه موضوع فوق است که با نظر به رباعیات پوچ‌گرایی موجب شده است که بگوییم: اگر این فیلسوف و دانشمند ریاضیات همان عمر بن ابراهیم خیامی است که هم به او امام گفته شده است و هم حجة الحق علی الخلق و سید حکماء المشرق و المغرب و حکیم‌الدین و فیلسوفها و نصرة الدين و غیاث‌الدین، شخصیتی است بسیار مشهور دنی مجهول‌الهویه! لذا بروز عقاید متنوع در تفسیر چنین شخصیتی، امری است کاملاً طبیعی. ما در این مبحث چند عقیده یا احتمال متصور درباره عمر بن ابراهیم خیامی

را متذکر می‌شویم:

(يك) عمر بن ابراهیم خیامی يك انسان چند شخصیتی است، به این معنی که او در هستی‌شناسی با تفکرات فیلسوفانه‌ای حرکت می‌کند که معتقد به اصالت و عظمت حیات وابسته به هستی‌آفرین است و همچنین با یقین به واقعیت عالم هستی و قوانین جاری در آن، که از حکمت عالیه خداوندی به وجود آمده است و در خطی که خالق هستی تعیین فرموده است می‌اندیشد ولی از دیدگاه ادبی و ذوقی و نگرش او به سطوح ظاهری هستی، جهان و اصول حاکمه بر آن، اساسی ندارد و هدفی را دنبال نمی‌کند! این نظریه قطعاً نادرست است، زیرا دیدگاه ادبی که بیان زیبایی‌واقعیات را بر عهده دارد، نمی‌تواند به بهانه ذوق پردازی، وحدت واقعیات را مخدوش و مختل و درهم و برهم نموده و برای بشریت کاریکاتوری ضد واقعیات بکشد، آنگاه سطوح ظاهری هستی و اصول حاکمه را نمی‌توان از دیگر سطوح و مبانی هستی تجزیه نموده و در سطوح ظاهری و قوانین حاکمه بر آن پوچ‌گرا باشد و در سطوح عمیق هستی و مبانی آن يك فیلسوف قاطع. بعنوان مثال: آن مغزورروانی که پذیرفته است: «خداوند، مردم را زبان‌گویا دادی که اگر پاکیزه گرداند به علم حق و عمل خیر، مانند ملایکه گردد و ثواب یابد... آفریدگارا، ما ترا جوییم و ترا پرستیم و از تو خواهیم توکلی بر تو کنیم که آغاز همه چیزها از تست و بازگشتن همه چیزها به تست.» (ترجمه و شرح «خطبة ابن سینا» نقل از کلیات آژاد، ص ۴۱۶) چنین مغز و روانی نمی‌تواند با گستاخی خنك بگوید:

اجزای پیاله‌ای که درهم پیوست
 بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
 چندین سرو پای نازنین و سرو دست
 از مهر که پیوست و به کین که شکست!

البته اگر شخصیت خیامی فقط دارای عنصر دانش و ریاضیات حرفه‌ای و معمولی

بود و بینش هستی شناسی نداشت، ممکن بود که آنگونه چند شخصیتی (شخصیت ادبی شکاک ولذت پرست و شخصیت علمی محض) را به خیامی نسبت داد، ولی بینش فلسفی و هستی شناسی چنانکه معرفت به همه کلیات و مبادی و معانی هستی را دربر دارد، همچنین همه سطوح و ابعاد مغز و روان را زیر سیطره خود دارد، لذا تجزیه شخصیت یا چند شخصیتی در اینگونه انسانها نامعقول است. آری این چند شخصیتی چنانکه بعداً خواهیم دید درباره ابوالعلاء معری کاملاً صدق می کند، زیرا او نه حکیم است و نه فلسفه می داند و نه کسی او را شایسته کلمه «امام» و «حجة الحق علی الخلق» تلقی کرده است.

دو (عمر بن ابراهیم خیامی، مردی است فیلسوف و دانشمند کاملاً مذهبی و نسبت دادن رباعیاتی که دارای محتویات پوچ گرایی ولذت پرستی است، به این شخصیت بزرگ، دروغ محض است، بلکه آن گروه از رباعیات را شعرای دیگر سروده و به عمر بن ابراهیم نسبت داده شده است.

سه) با نظر به تفکرات فلسفی و علمی قاطعانه و معتقدات مذهبی از یک طرف و مطالب پوچ گرایی ولذت پرستی که در رباعیات دیده می شود از طرف دیگر، و با توجه به نسبت دادن بعضی رباعیات دیگران به خیامی به این نتیجه می رسیم که ما با يك شخصیت که هم فیلسوف الهی و هم دانشمند ریاضی است و هم لذت پرست و پوچ - گرا رویا روی نیستیم، بلکه چنانکه در دوران اخیر به میان آمده است، ما دو یا سه شخصیت داریم که با کلمه خیامی و خیام مطرحند: ۱) عمر بن ابراهیم خیامی که گاهی خیام هم به او گفته شده است. این شخص فیلسوف معتقد به الهیات و دانشمند ریاضیدان است که رباعیاتی هم سروده است. ۲) «خیام» - علی بن محمد بن احمد بن خلف خراسانی ملقب به علاء الدین. او راست دیوانی به فارسی با شعر بسیار که در خراسان و آذربایجان مشهور است. (لغت نامه دهخدا، حرف خ، ص ۹۷۸؛ به نقل از معجم الالقب، ج ۴، ص ۱۷۶ نسخه دکتر مصطفی جواد، به نقل احمد حامد صراف در کتاب عمر خیام) تعدد شخصیت مورد بحث را محمد شفیع بسک از مصر و شنیدر

از ایتالیا نیز مطرح کرده‌اند. آقای محیط در مقالهٔ مربوطه به خیام می‌گویند: «عبدالله محمد خیام ثالثی درمازندران که به سال ۴۱۰ هجری وفات یافته...»

البته باید تحقیقات کافی دربارهٔ آثار ادبی «خیام»‌های دیگری که مطرح شده‌اند، انجام بگیرد تا روشن شود که آیا آنان رباعیاتی را سروده‌اند؟ و اگر سروده‌اند از نظر معنی چگونه بوده است و آیا آنها با رباعیات خیام مخلوط شده است یا نه؟

(چهار) به استثنای رباعیات معقول که به اتفاق صاحب‌نظران از عمر بن ابراهیم خیامی بوده و یا نسبت آن رباعیات به خیامی، معمای در شخصیت وی به وجود نمی‌آورد، بقیهٔ رباعیات از يك شاعر نبوده، بلکه شعرای متعددی آنها را سروده‌اند و دیگران آنها را به جهت شباهت در سبك و سایر ابعاد ادبی، یا به جهت اغراض دیگر، به عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند ریاضیدان نسبت داده‌اند. مرحوم دهخدا در پاورقی ص ۹۸۰ حرف «خ» از لغت‌نامه می‌گوید: «غالباً می‌دانند که بسیاری از رباعیات عمر خیامی منسوب به اوست، و فی الواقع از او نیست، بلکه از شاعران دیگر چون خواجه عبدالله انصاری و سلطان ابوسعید ابوالخیر و خواجه حافظ و غیر آنها می‌باشد. ژکوفسکی قریب ۸۲ رباعی از رباعیات منسوب به خیامی را با اسماء شعرای آنها به اسم و رسم از کتب متفرقه جمع کرده است. و اگر کسی تتبع بیشتر کند، البته بیشتر اکتشاف خواهد نمود». این نکته را باید در این مسئله یاد آور شویم که قطعاً آن دسته از رباعیات که سرودهٔ خواجه عبدالله انصاری و سلطان ابوسعید ابوالخیر است، از سنخ رباعیات پوچ‌گرایی و لذت پرستی نیست، زیرا در شخصیت مزبور از عرفای نامی و شخصیت‌های معنوی جوامع مسلمین می‌باشند و هرگز آنان نمی‌توانند رباعیاتی را بگویند که ضد روحیهٔ معرفتی و سلوک عرفانی آنان بوده باشد. همچنین با زمینهٔ فکری و عرفانی که در خواجه حافظ سراغ داریم، اگرچه از نظر تقید به عرفان درهمهٔ اشعارش مانند آن دو شخصیت نیست، ولی نسبت دادن رباعیاتی که دارای محتوای پوچ‌گرایی و لذت پرستی محض و بی‌اعتنایی به هستی وابسته به هستی آفرین هستند، به شخصیتی مانند حافظ صحیح به نظر نمی‌رسد، و

الاهمان احتمال چند شخصیتی دربارهٔ حافظ هم داده خواهد شد.

پنج) احتمال داده شود که زمان سرودن رباعیات غیر از دوران تفکرات فلسفی عمر بن ابراهیم بوده باشد، بدین ترتیب که رباعیات را در دوران جوانی سروده و تفکرات فلسفی و علمی و مذهبی اش از دوران پس از جوانی آغاز گشته است، نظیر آنکه در ترتیب تألیفات ابن سینا گفته شده است که: الاشارات والتنبیهات، مخصوصاً نمطهای آخر این کتاب که دربارهٔ عالی‌ترین مسائل روح و عرفان می‌باشد، آخرین تألیف ابن سینا و شروع دوران پیری او بوده است. این احتمال بر مبنای قاعده‌ای است که می‌بینیم معمولاً انسانها با گذشت دوران جوانی و سپری شدن روزگار احساسات و جست‌وخی‌های فکری، به واقع‌گرایی کشیده می‌شوند و با شنیدن صدای بسیار لطیف و جدی که می‌گوید: «تو ای انسان، نمی‌توانی بگویی: نیستی و چون نمی‌توانی بگویی نیستی پس نمی‌توانی بگویی من بیهوده‌ام، زیرا دریافت صحیح وجود، دریافت حکمت عالیۀ آنرا در بر دارد». این احتمال هم بعید به نظر می‌رسد. زیرا بعید است که متفکری ژرف‌اندیش مانند عمر بن ابراهیم به‌چنان دگرگونی شخصیتی و روانی شدید دچار شود که دوناگرش متضاد در ذهن او به وجود بیاید و هیچ يك از آن دو تأثیر در دیگری نگذارد. وانگهی اگر چنین انقلابی در چنان شخصیتی واقعیت داشت در تاریخ معرفت مورد توجه قرار می‌گرفت، چنانکه دربارهٔ انقلاب احوال حکیم سنائی و جلال‌الدین مولوی و غزالی مشاهده می‌کنیم. به اضافه اینکه از خود عمر بن ابراهیم هم کمترین اشاره‌ای دربارهٔ انقلاب مزبور دیده نشده است. و این احتمال که شاید دوران فلسفی و مذهبی زمان جوانی وی بوده و رباعیات پوچ‌گرایی و لذت‌پرستی را در دوران پیری سروده است، بعید تر به نظر می‌رسد، زیرا اگر چنین تحولی در وی ثابت شده بود، هرگز کلماتی مانند «امام» و «حجة الحق علی الخلق» و «سید حکماء المشرق والمغرب» دربارهٔ وی به کار نمی‌بردند.

شش) شخصیت مورد بحث و تحقیق يك فرد است که تفکرات فلسفی و علمی وی در زمان حیاتش بروز نموده و مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفته و در

نتیجه شایسته آنهمه تمجید و تعظیم شده است تا آنجا که کلمه «امام» و «حجة الحق علی الخلق» را درباره وی به کار برده‌اند و اما آن رباعیات که دارای محتوای پوچ - گرایی و بی اساس دیدن جهان هستی است، پس از مرگ وی در میان مردم شیوع پیدا کرده است. این نظریه اگرچه به کار بردن کلمات مزبور را در زمان عمر بن ابراهیم بخوبی توجیه می‌کند که مردم از رباعیات او با محتویات پوچ گرایی و بی اساس بودن جهان هستی، اطلاعی نداشته‌اند، ولی مسئله تضاد در شخصیت او را حل و فصل نمی‌کند، زیرا روحیه فیلسوفانه همراه با عقاید الهی و مذهبی، نمی‌تواند با پوچ گرایی سازش داشته باشد. به اضافه اینکه آیا استعمال کلمه «امام» و «حجة الحق علی الخلق» و امثال این القاب معنوی والا، پس از انتشار رباعیات منسوب به وی قطع شده است یا نه؟ اثبات این مسئله به تحقیقات تاریخی دقیق نیازمند می‌باشد. خلاصه اگر تحقیقات لازم و کافی اثبات کند که عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند ریاضیدان که عقاید مذهبی و رفتار عالی داشته است، غیر از آن خیامی است که رباعیاتی در پوچی و لذت پرستی و بی اساس بودن هستی سروده است یا اینکه با تکیه به دلایل اطمینان بخش اثبات شود که رباعیات پوچ گرایی را شعرایی دیگر سروده‌اند و آنچه که از عمر بن ابراهیم خیامی است مقداری رباعیات در بیوفایی دنیا و سرعت گذشت سالیان عمر و فرسوده شدن همه طراوتها و شادابیها بوده است، معمایی وجود ندارد و اگر فرض کنیم شخصیت مورد تحقیق همان عمر بن ابراهیم فیلسوف و دانشمند ریاضیدان است که رباعیات پوچ گرایی و لذت پرستی و بی-اساس بودن هستی را گفته است، مسئله‌ای لاینحل درباره این شخصیت به وجود آمد.

مطالعه کنندگان ارجمند توجه فرمایند که تألیف این کتاب در سال ۱۳۵۵ انجام یافته و پس از تجدید نظر در سال ۱۳۶۴ اقدام به چاپ آن شده است.

محمد تقی جعفری

شخصیتی پیچیده در برابر محققان و داوران قرون و اعصار

به جهت اهمیت و حساسیتی که در این بحث و تحقیق وجود دارد، باردیگر یادآور می‌شویم که: اگر تحقیقات لازم و کافی اثبات کرد که عمر بن ابراهیم خیامی یا خیام شخصیتی است که از فلسفه و علم و مذهب و ادب برخوردار بوده و مقداری رباعیات دربارهٔ زودگذر بودن سالیان عمر و زوال عوامل لذتها و زیباییهای دنیانیز سروده است، و آن دسته از رباعیات که دارای محتویات پوچی و لذت پرستی و بی‌اعتنایی به قوانین و مبانی هستی و نغمه‌های الهی وجدان است، شاعر یا شعرایی دیگر سروده، بیکبار یا تدریجاً به این شخصیت نسبت داده شده است، هیچ‌مشکلی نخواهیم داشت. مشکل یا بهتر بگوییم: معمای لاینحل در تفسیر این شخصیت واقعی بروز خواهد کرد که بگوییم عمر بن ابراهیم خیامی یا خیام فیلسوف و دانشمند و ریاضیدان که دارای عقاید الهی و مذهبی است، همان شخصیت است که رباعیات مزبوره را نیز سروده است و آن احتمالاتی که طرح کردیم،^۱ از لحاظ علمی قابل تأیید نمی‌باشند، مانند فرض دو دوران زندگی برای خیامی که در یکی از آن دو، پوچ‌گرا و یا شكاك و لذت پرست و سرخوش بوده است و در دوران دوم يك فیلسوف و حکیم عظیم‌الشان و دانشمند ریاضیدان، یا احتمال چند شخصیتی بودن عمر بن ابراهیم خیامی مانند ابو العلاء چنانکه خواهد آمد.

بر مبنای همین فرض است که ما با این مسئله بسیار مشکل مواجه می‌شویم

که چگونه امکان دارد فلسفه و حکمت و دانش و حتی عقاید مذهبی در يك مغز و روان با پوچ بینی و لذت گرایی و بی اعتنائی به مبادی هستی و شوخی گرفتن آن، سازش داشته باشد! پیش از ورود به این مسئله، مطلبی را که در عنوان مبحث آورده ایم: «شخصیتی پیچیده در برابر محققان و داوران قرون و اعصار» مورد بررسی قرار می دهیم. ما در طول تاریخ با برداشتهای مختلف و حتی گاهی با استنتاجهای متضاد در باره این شخصیت مواجه هستیم، مانند اینکه عمر بن ابراهیم خیامی مردی است در نهایت عظمت جهان بینی حکمی و مذهبی و یا عمر بن ابراهیم خیامی مردی است شاك یا زندیق و ملحد که از مقداری فلسفه و علم برخوردار است. برای نظریه اول می توان آن کلمات بسیار پر معنی و پر ارزش «امام» یا «حجة الحق علی الخلق» یا «سید حکماء المشرق والمغرب» را که درباره وی گفته اند، در نظر گرفت و برای نظریه دوم از جملات زیر به نقل لغت نامه (حرف خ ص ۹۷۸ از کتاب مرصاد العباد تألیف شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف به دایه) می توان استفاده کرد:

«... و معلوم که روح پاک علوی و روحانی را در صورت خاك سفلی ظلمانی کشیدن چه حکمت بود و باز مفارقت دادن و قطع تعلق روح از قالب کردن و خرابی صورت چرا است و باز در حشر قالب را نشر کردن و کسوت روح ساختن سبب چیست. آنکه از زمره «أُولَئِكَ كَلَّا نُنْعَمُ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» بیرون آید و به مرتبه انسانی رسد و از حجاب غفلت «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» خلاص یابد و قدم به ذوق و شوق در راه سلوك نهد و آن بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هردو مقام محرومند و سرگشته و گمگشته، تا یکی را از فضلاء که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست و معرفت مشهور است و آن عمر خیامی است از غایت حیرت و ضلالت این بیت می باید گفت:

در دایره ای کامدن و رفتن ما است

آنها نه بدایت نه نهایت پیدا است

کس می نزند دمی در این عالم راست

کاین آمدن از کجا و رفتن به کجا است

*

دارنده چو ترکیب طبایع آراست

از بهر چه افکندش اندر کم و کاست

گر زشت آمد این صور عیب که راست

ور نیک آمد خرابی از بهر چراست

*

اکنون می پردازیم به بیان علت یا علل اختلاف برداشتها و استنتاجاتی که درباره این شخصیت صورت گرفته است. برای توضیح این مسئله مقدمه‌ای را در بیان قاعده‌ای کلی که موجب اختلاف برداشتها در تفسیر شخصیتها، بلکه در اغلب مسائل مربوط به انسان می‌گردد، متذکر می‌شویم.

از خوانندگان محترم تقاضا می‌شود که به جهت اهمیت این قاعده و فراگیر بودن آن، دقت بیشتری در آن بنمایند. این قاعده می‌گوید: هر ناظری که برای درک موضوعی خارج از خود ارتباط برقرار می‌کند، چنان نیست که آن موضوع را بدون دخالت و تصرف حواس و شرایط فیزیکی حاکم میان او و آن موضوع و همچنین بدون دخالت اصول پیش ساخته ذهنی و آرمانها و عقاید پذیرفته شده قبلی، بتواند درک کند، زیرا هر گونه وسایل طبیعی مانند حواس و تعقل و ابزار مصنوعی مانند آزمایشگاهها که برای درک و شناخت واقعیات خارج از خود مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند، نمی‌توانند از خصوصیات و مقتضیات هویتی که دارند، تجرید شوند.

این دخالت از ناحیه خصوصیات عامل درک کننده در جمله معروف لائوتسه چینی بنا به نقل نیلز بوهر فیزیکدان دانمارکی، بازیگری نامیده شده است، یعنی ما انسانها در عین حال که برای درک و شناخت واقعیات تماشا و نظاره می‌کنیم و بطور

جدی می‌خواهیم که تماشاگر محض باشیم و از خصوصیات عوامل و ابزار شناختی که در اختیار داریم، دخالتی در تماشاگری خود ندهیم، با این حال، بدان جهت که درك و شناخت، به وساطت حواس و ذهن و آزمایشگاهها به دست می‌آید و هر يك از آنها دارای مقتضیات و مختصات مخصوص به خود است، این مختصات و مقتضیات در عوامل و ابزار درك، شرکت و دخالت می‌کنند. این نکته را هم باید اضافه کنیم که هر اندازه که عوامل تشکیل دهنده وسایل و ابزار درك، متنوع‌تر و پیچیده‌تر بوده باشند، بازیگری مایا بعبارت روشن‌تر دخالت خصوصیات عامل درك کننده مامتوع-تر و پیچیده‌تر خواهد بود.

این قاعده اگرچه در همه علوم جریان دارد، ولی در غیر علوم انسانی مانند فیزیک و هیئت و معدن شناسی و گیاه‌شناسی و امثال اینها، عوارضی را که بار می‌آورد مانند علوم انسانی وابسته مستقیم به حیات و اهداف و خواسته‌ها و اصول اساسی آن نیست، زیرا دخالت مقتضیات و مختصات عوامل درك در شناخت واقعیات غیر انسانی، تحمیل ضمنی بایستگی و شایستگی (۱) برای متعلم در بر ندارد، (۲) صورتی که دخالت مزبور چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، چه خواسته و چه ناخواسته، همواره نوعی تحمیل ضمنی بایستگی و شایستگی (۱) در شناختهای مربوط به انسان در بر دارد.

بدین جهت می‌توان با صراحت کامل گفت:

عینک‌هایی که محققان در تفسیر شخصیتها به چشمان خود می‌زنند، شیشه‌های آنها از درون محققان وقاب آنها از محیط و فرهنگ حاکم بر جامعه تعبیه می‌شود. آلفرد نورث وایتهد دربارهٔ تادیخ گیون چنین اظهار نظر می‌کند: «گیون دربارهٔ اعتلاء و سقوط امپراطوری رم تحقیقات خوبی دارد، ولی با عینکی که از قرن خود که در آن زندگی کرده است، به چشمانش زده است.»

جمله‌ای را که وایتهد دربارهٔ گیرن گفته است، مربوط به دخالت شرایط زمانی (واقلمی به نظر ما) می‌باشد، اما دخالت عوامل اختصاصی شخص محقق، متعدد و متنوع است، ما به برخی از آنها بطور مختصر اشاره می‌کنیم:

(۱) شخصیت‌های برجسته تاریخ خواه از روی شایستگی و خواه بدون شایستگی، تا حدودی می‌توانند الگو و معیار قرار بگیرند و همچنین به جهت جالب بودن شخصیتشان، معمولاً هر محقق می‌خواهد شخصیت مورد تفسیر را به عنوان مؤید نظریات و عقایدش توجیه نماید.

(۲) دخالت عقاید و تجارب شخصی محقق در تحلیل شخصیت، حتی بدون اینکه خود عالماً و عامداً هدف‌گیری کرده باشد. این گروه از محققان ممکن است در طرز تفکرات و نظریاتی که ابراز می‌دارند، خود را کاملاً بیطرف تلقی نمایند و به اصطلاح قاعده‌ای که در اول این مبحث متذکر شدیم، خود را تماشاگر محض و ذهن خود را منعکس‌کننده واقعیات محض بدانند، و از این جهت از گروه یکم امین‌تر بوده باشند. ولی حقیقت امر این است که این گروه نیز در معلوماتی که در توضیح و تفسیر شخصیتها ابراز می‌دارند، مقداری از مختصات و شرایط ذهنی و روحی و محیطی خود را بازگو می‌کنند. بنابراین، بطور مثال کسی که درباره حافظ اظهار نظر می‌کند، مطالعه‌کنندگان را از اصول پذیرفته شده و عقاید خویش نیز مطلع می‌سازد. ما در تفسیر شخصیت حافظ کسانی را می‌بینیم که به ابیاتی از این قبیل در دیوان حافظ تکیه می‌کنند:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

گه‌ری کز صدف کون و مکان بیرون بود

طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

بیدلی در همه احوال خدا با او بود

او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

*

روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد

زان سبب جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت است بر جریده عالم دوام ما

*

فرق است از آب خضر که ظلمات جای او است
تا آب ما که منبعش الله اکبر است

*

خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم
کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

*

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هر چه رنگ تعلق بگیرد آزاد است
که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است
ترا ز کنگره عرش می زنند صغیر
ندانمت که درین دامگه چه افتاد است

*

ای صبا امشبم مدد فرم —
که سحرگه شکفتنم هوس است

*

عشقت رسد به فریاد و ر خود بسان حافظ
قرآن ز بر به خوانی با چارده روایت

*

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

*

جلوه‌گاه رخ او دیده من تنها نیست

ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانند
دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

وندران نیمه شب آب حیاتم دادند
بی‌خود از شعله پرتو داتم کردند

باده از جام تجلی صفاتم دادند

*

این مفسرین شخصیت حافظ معتقدند که مردی به عظمت حافظ با آن معلومات و حالات عرفانی که در دیوان وی دیده می‌شود، نمی‌تواند يك انسان بی‌قید و بند به معارف الهی و هدف اعلای حیات که قرار گرفتن در جاذبه ربوبی است بوده باشد. در مقابل اینان کسانی هستند که به ابیاتی از حافظ که در ذیل می‌آوریم تمسك کرده و او را يك مرد شكاك و پوچ گرا معرفی می‌نمایند:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

*

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

و همچنین ابیاتی را مورد استشهاد قرار می‌دهند که حافظ در آنها توصیه به می‌گساری

و شاهد بازی و غیر ذلك می نماید هر دو گروه فوق در عین حال که می خواهند شخصیت حافظ را «آنچنانکه هست» بیان نمایند، ذهنیات و اصول پیش ساخته خود را هم در آن بیان دخالت می دهند.

گفته شده است: اگر ما از دیدگاه حکمت الفاظ و کاربرد آنها در این مسئله بنگریم باید بگوییم: اگر ما نتوانستیم با نظریه مآخذ معتبر هماهنگی ابعاد يك شخصیت را اثبات کنیم فرض يك شخصیت امثال حافظ و ابوالعلاء معری و خیام در همه ساعات عمر و در خلال همه گونه شرایط و نوسانات حیات و ارتباط با جهان هستی و انسان و فیاض مطلق خداوند هستی، يك فرض غیر لازم است، زیرا دلیلی برای ضرورت وحدت شخصیت اشخاص در جمیع آن حالات و شرایط وجود ندارد، تا برای کشف آن وحدت، از مقتضیات و مختصات ذهنی و روانی خود مایه گذاری کنیم. این مطلبی است که اینجانب درباره جلال الدین محمد مولوی هم با نظریه دو اثر بزرگش دیوان شمش و مثنوی عرض کرده ام که آنهمه تنوعات و اختلافات و حتی گاهی تضاد گویهارا که در طرز تفکرات مولوی دیده می شود، نمی توان با يك جبر عقیدتی که از يك عده عناصر فرهنگی گرفته ایم، برای حفظ وحدت شخصیت مولوی هماهنگ ساخت. ولی این يك جریان متنوع روانی است نه چند شخصیتی بیمارگونه.

(۳) اشتراك انسانها در احساسات و اصول اندیشه ها و هدف گیریها و لذا از و آلام، علت بسیار با اهمیتی است که آدمی در تفسیر و شناخت هموعان خودش، همواره با روش مقایسه با خویشتن (باصطلاح قیاس به نفس) حرکت کند:

از چه ای کل با کلان آمیختی

تو مگر از شیشه روغن ریختی؟

از قیاسش خنده آمد خلق را

کاوچو خود پنداشت صاحب دلق را

این علت بسیار با اهمیت است که نظریات و قضاوت های ما را در جامعه شناسی و علوم

انسانی بطور کلی دچار ابهام و تشویش می‌سازد.

(۴) تقلید و پیرویهای صریح و غیر صریح و به عبارت دیگر مشهود و نامشهود از شخصیت‌های بزرگ و برجسته در انسان شناسی و جهان‌شناسی، حتی ممکن است يك شخصیت برجسته، نظری در بایستگیها و شایستگیهای انسانی ابراز نکند و ادعایش این باشد که من «انسان آنچنانکه هست» را می‌گویم. و بدانجهت که این شخصیت چشمگیر در صدق و واقعیت سخنان و نظریاتش ممکن است از شهرت و چشمگیر بودنش بهره‌برداری کند، یاد دیگران بهره‌برداری نمایند، بایستگی و شایستگیهایی را مناسب همان «انسان آنچنانکه هست» که شخصیت مفروض ابراز داشته است، بپذیرند.

خلاصه مطلبی که در مبحث «شخصیتی پیچیده، در برابر محققان و داوران قرون و اعصار» می‌گوییم، این است که عینک‌های اختصاصی محققان و بررسی کنندگان را درباره شخصیت خیام هرگز نباید فراموش کرد و الا تحقیقات مافوق ارزش واقعی خواهد بود.

خصوصیتی در تحلیل و تفسیر شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی

در مبحث دوم این مسئله را متذکر شدیم که اگر ما نتوانستیم با نظریه «آخذ و منابع معتبر و استنباط صحیح، عناصر شخصیتی يك انسان چشمگیر را هماهنگ ساخته و وحدتی برای آن عناصر پیدا کنیم، هیچ دلیلی برای ضرورت کشف وحدت حقیقی در شخصیت مورد تحلیل وجود ندارد. البته نمی‌خواهیم بگوییم: همینکه اختلافی در عناصر و ابعاد شخصیتی مشاهده کردیم، فوراً باید او را به چند شخصیتی محکوم کنیم، بلکه چنانکه گفتیم اگر هیچ راهی برای متحد ساختن پدیده‌های روانی و مغزی يك شخصیت پیدا نکردیم، مجبور نیستیم که از ذهنیات خود مایه‌گذاری کرده و وحدتی مستمر برای آن شخصیت بسازیم. در مباحث آینده خواهیم دید که اگر شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوفی باشد که رباعیات پوچ‌گرایی را سروده باشد آیا دلیلی برای لزوم پیدا کردن وحدت در شخصیت وی می‌توانیم اقامه کنیم یا نه؟

در این مبحث سوم می‌خواهیم خصوصیتی را که در تفسیر شخصیت‌های بزرگ از اجتماع ابعاد فلسفی و علمی و مذهبی و عرفانی و ادبی ناشی می‌گردد، مورد بررسی قرار بدهیم. و این راه می‌دانیم که افراد اینگونه شخصیت‌ها در طول تاریخ کم نبوده‌اند. ابن سینا، حسن بن هیثم بصری، عمر بن ابراهیم خیامی، جلال‌الدین مولوی، و در مغرب زمین دکارت و کانت و امثال آنان، مردانی کثیر الابعاد هستند که از دستبرد

تحلیل شخصیت خیام

گرد و غبار تاریخ که چهره صدها بلکه هزارها امثال آنان را پوشانیده است، درامان مانده‌اند. البته ما نمی‌خواهیم ارتباط مغزی و روانی شخصیت‌های مزبور و همه آن شخصیت‌هایی را که از ابعاد متنوع و بظاهر ناسازگار با یکدیگر برخوردار بوده‌اند یکی بشماریم، بلکه غرض ما این است که در طول تاریخ معرفت بشری با شخصیت‌هایی که از انواع مختلف ابعاد مزبور بهره‌ور بوده‌اند، رویاروی هستیم. بعنوان مثال می‌توان وضع روانی بسیار متفاوت جلال‌الدین مولوی را با خیام از دیدگاه رباعیات منسوب به وی در نظر گرفت. حرکت و تحول در همه سطوح و اجزاء عالم هستی، دو آهنگ مختلف از دو شخصیت مزبور در آورده است. رباعی زیر را مورد دقت قرار بدهیم:

يك چند به كودكى به استاد شدیم

يك چند به استادی خود شاد شدیم

پایان سخن شنو که ما را چه رسید

از خاك بر آمديم و بر باد شدیم

یعنی ما انسانها از هیچ سر بر می‌آوریم و در هیچ فرو می‌رویم و در میان این دو «هیچ» به امور جالب زودگذر و بی‌پایه دلخوش کرده‌ایم. حالا ببینیم مولوی چه می‌گوید:

خداوندا،

قطره دانش که بخشیدی ز پیش

متصل گردان به دریاهاى خویش

قطره علم است اندر جان من

و رهانش از هوى و ز خاك تن

پیش از آن کاین خاکها خسفش کند

پیش از آن کاین بادها نشفش کند

گر چه چون خسفش کند تو قادری
 کش از ایشان و استانی و اخیری
 گر در آید در عدم یا صد عدم
 چون بخوانیش او کند از سر قدم
 صد هزاران ضد ضد را می کشد
 بازشان حکم تو بیرون می کشد
 از عدمها سوی هستی هر زمان
 هست یارب کاروان در کاروان
 باز از هستی روان سوی عدم
 می روند این کاروانها دمبدم

وسعت و عمق دیدگاه مولوی و پویایی روحی او را در ابیات فوق، با محدودیت و ایستایی مغزی گوینده رباعی را در نظر بگیرید و داوری کنید. در مباحث مربوط به رباعیات، این دو دیدگاه را مورد بررسی مشروح تری قرار خواهیم داد. اکنون باید دید آیا ابعاد متنوع فلسفی و علمی و مذهبی و ادبی و عرفانی در بعضی از شخصیتها قابل اجتماع و هماهنگی هست یا نه؟ با نظر به آن تعریفهای محدود کننده ای که برای هر يك از ابعاد فوق گفته شده است، عدم امکان اجتماع و ناهماهنگی ابعاد در يك شخصیت، يك نتیجه ضروری برای آن تعاریفات می باشد. یعنی بدانجهت که فلسفه مثلاً عبارتست از معرفت به اصول و مبادی کلی هستی، لذا باینش علمی که عبارتست از برقرار کردن ارتباط حسی و تجربی با موضوعات و پدیده های عینی که محصورولی جز شناختهای نسبی درباره آنها بدست نمی دهد، سازگار نمی باشند، همچنین بعد مذهبی که عبارتست از اعتقاد به مبدء و معاد و رسالت رسولان و امامت که زعامت مادی و معنوی انسانها را بعهده دارند و عدل الهی که مجموعاً در سه عقیده مهم (الله و نظاره و سلطه او بر جهان هستی و عدالت مطلق او) خلاصه می شوند و بادید فلسفی و علمی

محدودی که فقط دیدگاه خود را با مقداری اصول کلی تفسیر می نماید و يك جمله «جز این نیست» به آن ضمیمه می کند هماهنگ نمی گردد. ولی چنانکه در يك مبحث مشروح در مجلد چهاردهم از ترجمه و تفسیر نهج البلاغه بیان نموده ایم، هماهنگی ابعاد متنوع فلسفی و علمی و اخلاقی و مذهبی و ادبی و عرفانی هم بانظر به قدرت روح آدمی و هم بانظر به تنوع ابعاد واقعیاتی که انسانها با آنها ارتباط برقرار می نمایند، امری است کاملاً ممکن، بلکه با توجه به عظمت روح آدمی، در صورت آمادگی شرایط مغزی و روانی، ابعاد مزبور حالتی شبیه به ضرورت پیدا می کند و در این مبحث بطور اختصار می گوئیم: شناخت اینکه آب مرکب است از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت معین «نه تنها نمی تواند بگوید: که مبادا آب را که ماده ایست مابع در مفهوم کلی جسم در معرض حرکت و دگرگونی پذیری!» بلکه می گوید این يك نگاه تحلیلی درباره آب است که واقعیت آب را در همین دیدگاه محدود نمی سازد، بلکه باید برای تکمیل معرفت درباره آب تحلیل دیگری درباره عناصر تشکیل دهنده آن انجام بدهی و این نتیجه را بدست بیاوری که «هیدروژن در خانه اول جدول مندلیف قرار گرفته و ماهیت فیزیکی آن عبارتست از يك پروتون مرکزی و يك الکترون که به دور آن می گردد و اکسیژن عنصری است که در خانه هشتم در جدول مزبور قرار گرفته و دارای هشت الکترون است که به دور پروتون می گردند. شما حتی در این تحلیل هم توقف نکنید، زیرا این مسئله در پیش روی شما وجود دارد که آیا الکترونها موجند یا جرم و یا دارای هر دو خاصیت؟» بسیار خوب تا اینجاست تحلیلاتی درباره يك قضیه علمی انجام دادیم که بعضی از آنها قابل تجزیه و مشاهده بود و بعضی دیگر نظری و عقلی. حالا روش ترکیبی را پیش می گیریم و می گوئیم: آن قضیه یعنی «آب مرکب است از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت معین» در حال تفاعل با نباتات و جانداران و دیگر اجسام روی زمین چه مختصاتی را از خود نشان می دهد و در بروز این مختصات فضای زمین و طبقات جوی چه دخالت هایی دارند و مجموع این همه واقعیات مربوط به آب در روی زمین که مربوط به منظومه شمسی مربوط به کهکشان

است، یعنی چه؟ و برای شناخت این همه روابط و برخورداری از آنها از کدامین قوانین باید استفاده کرد؟ پس از به دست آوردن شناخته‌های ترکیبی مزبور، نوبت لزوم تحصیل معرفت هستی‌شناسی که آب هم‌یکی از اجزاء آن است و عوامل درك و ابزار شناخت بشری هم اجزائی از آن می‌باشد فرا می‌رسد. آنگاه گامی فراتر رفته با این مسئله بزرگ رویاروی می‌شویم که نظم و شکوه خیره‌کننده درعالم وجود مشاهده می‌شود که ضرورت وجود نظم آفرین و بخشندۀ شکوه و قانون بر این عالم وجود را با کمال وضوح اثبات می‌نماید. ملاحظه می‌شود که ما می‌توانیم و از يك جهت باید با عوامل گوناگون در آفرینش که داریم با اجزاء عالم وجود و کل مجموعی آن، ارتباط معرفتی برقرار نماییم این ارتباط در سه نقطه انجام می‌گیرد: نقطه‌ای که بطور مستقیم با عوامل درك و دیگر ابزار شناخت مورد ارتباط ما است که می‌توان آن را نقطه متنی نیز اصطلاح کرد به این معنی که درك و شناخت علمی معمولی ما با این نقطه که در متن جریان مشاهده و تجربه و اندیشه علمی محض است ارتباط برقرار می‌کند. مانند این قضیه که «آب مرکب است از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن» که از تجزیه عینی و قابل مشاهده به دست آمده است. هرچه کاوش و تحقیق ما از این متن رو به تحلیل بیشتر برود و از دایرة مشاهده و تجربه عینی عمیق‌تر رفته و با واقعیاتی ارتباط پیدا کند که برای وجود و شناخت ماهیت آنها پای اندیشه و تعقل به میان کشیده شود، نقطه‌های نظری محسوب می‌شود، مانند اینکه آیا الکترون‌های تشکیل دهنده دو عنصر اکسیژن و هیدروژن موجند یا جرم و یا در هر موقعیتی یکی ازدو خاصیت را بروز می‌دهند. مسلم است که این مبحث جنبه نظری دارد و می‌توانیم آنرا نقطه نظری بنامیم. و اگر قدمی دیگر پیشروی کنیم و این مسئله را مطرح کنیم که آیا الکترون به تنهایی قابل شناخت همه جانبه می‌باشد، یا اینکه ما برای تحصیل این شناخت به شناخت فضا و امواج و دیگر موضوعات جاریه‌ای نیازمندیم که از پیرامون یکدانه الکترون تا کهکشانها کشیده شده است؟ مسئله مورد بحث ما در این نقطه، يك مسئله فلسفی است. چنانکه اگر از خود قضیه «آب مایعی است

مرکب از اکسیژن و هیدروژن» شروع کرده و با روش ترکیبی بالاتر برویم، باز از نقطه‌های نظری به نقاط فلسفی خواهیم رسید.

بدین ترتیب اثبات شد که تجزیه این مسائل از یکدیگر به عنوان مسائل علمی و مسائل فلسفی واعتقاد به اینکه آنها با یکدیگر سازگار نیستند، يك تجزیه ساختگی بوده و نوعی بازیگری مغزی است که درست برخلاف ارتباطات مغزی و روانی ما با واقعیات انجام می‌گیرد.

حال دقت کنیم ببینیم این دو نوع نگرش به جهان هستی (علمی و فلسفی) با شهود و اخلاق و حکمت و مذهب و ادب و عرفان سازگار هستند یا نه؟ اندك توجهی به مفاهیم امور مزبوره روشن می‌سازد که این کار بسیار شگفت‌انگیز است که ما پس از گذشت قرون و اعصار فراوان و ظهور ابوریحان بیرونی و ابن سیناها و ابن خلدون‌ها و ابن میثم‌ها و مولوی‌ها و صدر المتألهین‌ها در مشرق زمین، و ارسطو و افلاطون‌ها و کپلر و کانت و دکارت‌ها در مغرب زمین، که هر يك از آنان با چند بعد از ابعاد فوق در این دنیا با هستی ارتباط برقرار کرده‌اند، این مسئله را مطرح کنیم که آیا آن ابعاد با همدیگر سازگار هستند یا نه؟ واقعاً جای تعجب است که محدودیت فکری بعضی از مردم، و بی اطلاعی آنان از کاروانی بسار بزرگ از شخصیت‌هایی که از مراتب مختلف ابعاد فوق برخوردار بوده‌اند، امر را به اشخاص نا آگاه مشتبه بسازد، تا مسئله فوق را جدی مطرح کنند که آیا «ابعاد علمی و فلسفی با شهود و اخلاق و حکمت و مذهب و ادب و عرفان می‌توانند با یکدیگر سازگار باشند»؟ آیا شناخت علمی و نظری و فلسفی درباره قضیه «آب مایعی است از اکسیژن و هیدروژن» با شهود اینکه «همان آب ماده حیاتی همه جانداران است» سازگار نیست؟ یا اینکه شناخت علمی و نظری و فلسفی قضیه مزبور بدون درك قضیه دوم، چه از راه مشاهدات حسی و چه به وسیله شهود، متحمل شناخت اول است؟ قطعاً چنین است. همچنین اگر يك درون اخلاقی بابه دست آوردن سه نوع شناخت (علمی و فلسفی و شهودی) درباره قضیه «آب مرکب است از اکسیژن و هیدروژن» نخست نوعی شکوفایی روحی یا به اصطلاح دیگر نوعی

گسترش من بابه فعلیت رسیدن استعداد علمی و فلسفی و شهودی را در خود احساس نموده و درك می کند و سپس با دریافت این حقیقت که يك وسیله معرفتی به دست آورده است و با این وسیله می تواند به هدفهای مطلوب مادی و معنوی نائل گردد و خود و اجتماع را از آنها بهره مند بسازد، در این صورت آن سه نوع شناخت با يك انبساط عالی روانی تکمیل می گردند، همچنین اگر همین انسان بتواند این روشناییها را که درباره قضیه مزبوره به دست آورده است، با مقتضیاتی که دارند در گردیدن روحی خود و دیگران مورد استفاده قرار بدهد، در این هنگام بعد حکمت را هم بر ابعاد چهارگانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی) اضافه نموده است و اگر این توانایی را به دست بیاورد که قضیه مزبوره را با تکیه به يك احساس عالی زیبا و اشباع کننده احساسات و اندیشه مطرح نماید، در این صورت بعد ادبی را هم به ابعاد پنجگانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی) افزوده است. حال اگر قضیه مزبوره را از دیدگاه اینکه بیان کننده نمودی از هستی شفاف است که جلوه گاه فروغ الهی است، مورد توجه قرار بدهد، بعد عرفانی را هم به ابعاد ششگانه (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی و ادبی) علاوه کرده است. و اگر همه این دریافتها و تکاپوها را مستند به خواست خداوندی نماید، به این معنی که همه آنها را بعنوان مقدمات و شرایط یا ابعاد کمال که خداوند کمال آفرین وصول به آنرا از بندگانش خواسته است منظور و عمل کند، بعد مذهبی را که توجیه کننده نهایی همه آن ابعاد (علمی و فلسفی و شهودی و اخلاقی و حکمی و ادبی و عرفانی) است به آن ابعاد می افزاید. و بدین ترتیب شخصیت آدمی از هشت بعد اساسی تکمیل می گردد. با این ملاحظات باید بگوییم: اجتماع عناصر گوناگون معرفتی از گردیدن شخصیت انسانی به وسیله هماهنگی آنها نه تنها امکان پذیر است بلکه چنانکه اثبات شد هر يك از آنها به گونه ای مکمل بقیه می باشد.

آیا شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی از همه ابعاد هشتگانه فوق برخوردار بوده است

۱) دید علمی، چنانکه از آثار خیامی بر می آید، مخصوصاً با توجه به ریاضیاتی که از وی مانده است، وی صاحب نظر بزرگی در این رشته بوده، به طوریکه گفته شده است: «بعضی اشخاص او را واضع علم هندسه تحلیلی می دانند» (کلیات آثاریادی حکیم عمر خیام، آقای محمد عباسی، ص ۱۸۸ و ۱۸۹) و بطور خلاصه - بنا به تحقیقات بسیار مفید ریاضیدانان عالیقدرینش ریاضی خیامی با در نظر گرفتن همه شرایط زمانی و محیطی وی در حد عالی بوده است.

۲) دید فلسفی، ینش و دید فلسفی خیامی نیز در درجه ای عالی و قابل توجه بوده است. اگرچه خیامی مانند ابن سینا و فارابی و ابن رشد و میرداماد و صدر المتألهین شیرازی، به نحوی منظم و فنی طرح مسائل فلسفی نکرده است، ولی آن عده از مسائل فلسفی که مورد تحقیق قرار داده و از وی به ما رسیده است، کاملاً فیلسوفانه بوده است نه مقلدانه و ادیبانه. به نظر می رسد عمر بن ابراهیم خیامی مسائل فلسفی بسیاری را مورد بحث و تحقیق قرار داده است که شایسته تمجید و تعظیم با کلماتی مانند: «امام»، «سید حکماء المشرق و المغرب»، و در تعبیر زمخشری در کتاب الزاجر «حکیم الدنيا و فیلسوفها» گشته است، نهایت اینکه آن مباحث و تحقیقات را در

اختیار محصلین و دیگر خواستاران نگذاشته است.

(۳) دید شهودی، با بررسیهای جامع در آثار علمی و فلسفی و ادبی خیامی، حالت شهود چه در مبانی علمی و چه در بینشهای فلسفی وی دیده نمی شود. به این معنی که خیامی مثلاً مانند صدر المتألهین نمی گوید: «من این مسئله را با شهود دریافتم» یا مانند مولوی نمی گوید:

زرها دیدم دهانش جمله باز گر بگویم خوردشان گردد دراز

ولی در رساله جوابیه که به سؤالات قاضی ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسری نوشته است، (ص ۸۰) چنین می گوید: «ثُمَّ يَحْصُلُ مِنْ تَلَقُّي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاحِي الْأَلَهِيَّةِ وَالنَّبَوِيَّةِ بِالطَّاعَاتِ ثَلَاثُ مَنَافِعَ: أَحَدُهَا: آرْتِيَاُضُ النَّفْسِ بِتَعَوُّدِ الْإِمْسَاكِ عَنِ الشَّهَوَاتِ وَ رَفْعِهَا عَنِ الْقُوَّةِ الْغَضَبِيَّةِ الْمَكْدِرَةِ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ. وَ الثَّانِيَةُ: تَعْوِيدُهَا النَّظَرَ فِي الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ وَ أَحْوَالِ الْمَعَادِ فِي الْآخِرَةِ لِتَجَرُّهَا الْمُواظَبَةُ عَلَى الْعِبَادَاتِ عَنْ جَانِبِ الْغُرُورِ إِلَى جَنَابِ الْحَقِّ وَ التَّفَكُّرِ فِي الْمَلَكُوتِ وَ تُحَرِّضُهَا عَلَى تَحَقُّقِ وُجُودِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ أَعْنَى الَّذِي عَنْهُ وُجُودُ كُلِّ مَوْجُودٍ جَلَّ جَلَالُهُ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَائُهُ وَ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ الَّذِي فَاضَتْ الْمَوْجُودَاتُ عَنْهُ مُنْتَظِمَةً فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ الَّتِي أَقْتَضَتْهَا الْحِكْمَةُ الْحَقَّةُ بِالْبُرْهَانِ الْمَبْنِيِّ عَلَى الْقِيَاسِ الْمُجَرَّدِ عَنْ أَصْنَافِ التَّمَوِيَهَاتِ وَ الْمُغَالَطَاتِ» (سپس از پذیرش اوامر و نواهی الهی و نبوی به وسیله اطاعتها سه فایده نتیجه می شود: نخست: عادت کردن آن به خودداری از شهوات و بلند کردن آن از قوه غضبیه تیره کننده به قوه عقلیه. دوم: عادت دادن نفس به نظر در امور الهی و احوال معاد در آخرت، تا مواظبت بر عبادت، نفس را از دنیای فریبا به بارگاد حق و تفکر در ملکوت بکشاند. و نفس را به دریافت وجود حق اول تحریک نماید، یعنی خداوندی که وجود هر موجودی از اوست که جلالش بزرگ و نامهایش مقدس است. و خدایی جز او نیست، خدایی که فیض موجودات با نظام اتم در سلسله ترتیبی که حکمت حق با برهان مبتنی بر قیاس دور از ابهامات و مغالطهها از او سر ازیر شده است.) تردیدی نیست که رهسپار شدن

به حضور حق جل و علا و تفکر در ملکوت و دریافت وجود حق اول بدون شهود امکان پذیر نیست.

(۴) بعد اخلاقی، منابع موجودی که از خیامی در دسترس است، اخلاق و الایی نشان نمی دهد، بلکه «اخبار و روایاتی در دست است که خیام با وجود اینکه شاعر بزرگی بوده است، حوصله بحث نداشته و در مباحثه ای که با غزالی کرده این مسئله روشن است». (کلیات پادسی حکیم عمر خیام، ص ۲۳۲).

حتی چنانکه در مباحث بعدی خواهیم دید معروف است که از تعلیم اشخاص امتناع می ورزیده است! اگر بعد فلسفی عالی خیامی را با امثال عباراتی که در فوق از وی نقل کردیم، در نظر بگیریم، می بایست خیامی از يك اخلاق والا برخوردار بوده باشد. بطور کلی می توان دو علت مهم برای امتناع او از بحث و تبادل فکری با دیگران و خودداری از تعلیم مردم، در نظر گرفت:

علت یکم: انسان خود را به درجه ای از علم و معرفت ببیند که خود را از دیگران بی نیاز و دیگران را پایین تر از آن بداند که قابلیت تبادل افکار با وی و شایستگی آموزش اندیشه های او را داشته باشند. این همان بیماری «خود بزرگ بینی» است که خداوند بشریت را از آن نجات بدهد. بعید است خیام چنین بوده باشد.

علت دوم: ممکن است يك انسان در معلومات خود تردیدی داشته باشد و به حکم تقوای معرفتی و وجدان الهی از ارتباط علمی و معرفتی با دیگران امتناع بورزد که مبادا تردید وی در آنان نیز سرایت کند. اگر خودداری خیامی از ارتباط معرفتی با مردم با اشکال مختلفش این علت بوده باشد، جای تقدیر و تمجید است، ولی بحث او با زمخشری چنانکه در کتاب الزاجر آمده است و همچنین با غزالی با این احتمال وفق ندارد.

بعضی از عبارات منقوله در این بحث از الزاجر که به زبان عربی نقل شده است به جهت غلط چاپی تا حدودی مشوش است. مضمون بحث این است که «زمخشری

می گوید: خاطره دیدار من با حکیم و فیلسوف دنیا، شیخ، امام، خیامی در مجلس فریدی بود که هردوی ما را دعوت کرده بود. خیامی در حرکت عین الفعل مطابق و مصمم که در توصیف شمشیر گفته می شود، از من پرسید، پاسخ دادم مکسور است مطابق و مصمم و تفسیر کردم به اینکه شمشیری که به مفصل اصابت کند، مطابق نامیده می شود و شمشیری که به خود عضو مانند ساق پا اصابت کند مصمم نامیده می شود... خیامی می گوید: من چنین می دانستم که عین الفعل در هردو کلمه مفتوح است و در این باره سخنی گفت. چند روز از این داستان گذشته بود که در مجلس فرید، عینیۃ ابوالعلاء معری را خواند:

نَبِيُّ مِنَ الْغُرَبَاءِ لَيْسَ عَلَى شَرِّعٍ يُخَبِّرُنَا إِنَّ الشُّعُوبَ إِلَى صُدْعٍ

(پیامبری از کلاغها که صاحب شریعت نیست، برای ما خبر می دهد که همه قبایل و تیره ها رو به جدایی و پراکندگی و نابودی است).

آنگاه بیت بعدی را بدین ترتیب خواند:

«أَصْدَقُهُ فِي مِرَّةٍ وَقَدْ آمْتَرْتُ»

مصرع دوم این بیت در دیوان ابوالعلاء چنین است:

صَحَابَةُ مُوسَى بَعْدَ آيَاتِهِ الْتَسَعِ

آنچه در دیوان است «مریة» است نه «مرتة» و معنای بیت این است که من آن کلاغ را با تردید تصدیقش می کنم چنانکه اصحاب موسی پس از دیدن معجزات نه گانه اش تردید نمودند. اگر کلمه ای که خیام در بیت دوم گفته است «مرتة» باشد چنانکه در کلیات آثار پارسی حکیم عمر خیام آمده است، صد در صد غلط است، زیرا «مرت» به معنای بیابان بی علف و گیاه است و هیچ ربطی به مضمون شعر ابوالعلاء ندارد و

بعید است خیامی چنین غلطی را مرتکب شده باشد، لذا همانطور که احساس می شود خطای خیامی در معنای مریه بوده است که گمان کرده بود به معنای کذب است در صورتیکه به معنی شك و تردید می باشد.

میگویند: از این بحث بر می آید که خیامی به قول بعضی از محققان خالی از لجاجت نبوده است، در کتاب *تقمة صوان الحکمة* بیهقی، ص ۶۶، درباره خیامی چنین نقل شده است: *الفيلسوف حجة الحق عمر بن خیام*، اصل و میلاد او از نیشابور بوده است، در تعمق در اجزاء علوم حقیقی و وسعت آن تلو (پس از) شیخ ابوعلی بود، لیکن در خلق ضیقی داشتی و در تعلیم و تفهیم و تصنیف و آنچه از آن، دیگری فایده یافتی، ضنتی (بخل) می کرد. اگر این قضایای منقوله صحیح باشد معلوم می شود که خیامی اگر هم به علم و عالم و فلسفه و فیلسوف احترام می گذاشته است، متأسفانه از آن اخلاق و الایی که شایسته يك فیلسوف هستی شناس است، برخوردار نبوده است. آنچه مسلم است ملکات اخلاقی برجسته ای از او نقل نشده است.

(۵) آیا می توان گفت خیام مردی حکیم بوده است؟ البته می دانیم که کلمه حکیم را در گذشته درباره هر کسی که در قلم و علم و فلسفه کار می کرد، به کار می بردند. اگر ما به تفکیکی که میان فلسفه و حکمت به وسیله گروهی از حکماء و ناظران معرفت بطور عموم صورت گرفته است، توجه داشته باشیم که فلسفه را به عنوان شناخت کلیات و مبادی هستی و نتایج دانشها معرفی می نماید و حکمت را معرفت به عالم هستی با وابستگی آن به هستی آفرین و دریافت فروغ ربانی در عالم وجود و حرکت در روشنایی این فروغ به سوی کمال اعلی که خداوند هستی آفرین آن را هدف اعلای هستی قرار داده است. با توجه به این تعریفها، فلسفه گرایی خیام بیش از حکمت گرایی وی بوده است. مخصوصاً اگر بپذیریم که همه رباعیاتی که به خیامی نسبت داده اند، واقعاً خود وی سروده است.^۱

(۶) بعد ادبی شخصیت خیام با نظر به اطلاعاتی که در ادبیات عربی اظهار

۱. این تفکیک کاملاً صحیح و با نظریه دو طرز موضع گیری انسان در جهان هستی ضروری است.

کرده و حتی چند شعری هم به زبان عربی سروده است، معلوم می‌شود که آشنایی قابل توجهی با ادبیات عرب داشته است. و با نظر به رباعیات منسوب به او، می‌توان گفت: هنر شعری او در ادبیات فارسی در حد قابل توجهی است. و رباعیانی که به خیامی نسبت داده شده و امروزه در دسترس ما است، از نظر ادبی محض بسیار جالب می‌باشد. البته چنانکه در تحلیل و ارزیابی رباعیات خواهیم دید، زیبایی و جالب بودن رباعیات علاوه بر فصاحت کلمات و مهارت در جمله‌بندی‌ها، در محتویات آنها است که می‌توان گفت: برای گروه فراوانی از مردم که از اندیشه‌های دقیق و همه جانبه‌گریزان بوده و در جستجوی وسیله تسلیت برای خویش می‌باشند و ضمناً می‌خواهند اینگونه حالت مغزی و روانی خود را مسووجه جلوه بدهند، آرمانی‌ترین اشعار است.

(۷) آیا می‌توان گفت: خیامی مردی عارف بوده است؟ باید گفت: در کتب فلسفی خیامی حالت عرفان مشاهده نشده است، ولی در بعضی از رباعیات منسوب به وی که بسیار نادر است، گاهی مضمون عرفانی دیده می‌شود.

(۸) آیا خیامی مردی مذهبی بوده است؟ باید گفت: اگر فلسفه و مقداری از مطالب او را که در کتابهای خود آورده و همچنین با نظر به مقدار اندکی از رباعیات او مورد توجه قرار بدهیم، می‌بایست مردی مذهبی بوده باشد. البته مقصود ما از مذهب در این مورد تقید صد درصد به تمامی عقاید و احکام جزئی و کلی آن نیست، بلکه مقصود این است که شخصیتی مثل عمر بن ابراهیم خیامی که در طرز تفکرات فلسفی‌اش، الهیات را بطور جالبی که هر متفکر مذهبی طرح می‌کند، بیان می‌دارد قاعدتاً از نظر اعتقاد به آن الهیات نباید بامحروم ساختن خویشتن از آنها، خود را فقط با کلمات فریب بدهد.

لقب «امام» برای خیامی

تعبیرات بسیار با عظمت که دربارهٔ خیام از معاصرین و بعد از زمان وی دیده می‌شود، بسیار بعید به نظر می‌رسد که در حق يك مرد دور از مذهب چنان تعبیراتی به کار برود. با اهمیت‌ترین این تعبیرات کلمه «امام» است که بسیار فراوان دربارهٔ او به کار رفته است. بعنوان نمونه:

(۱) «در سنهٔ ست و خمسمائه به شهر بلخ در کوی برده فروشان در سرای امیر ابوسعید جره، خواجه امام عمر خیامی و خواجه امام مظفر اسفزاری نزول کرده بودند...»^۱

(۲) «در زمستان سنهٔ ثمان و خمسمائه به شهر مرو، سلطان کس فرستاده به خواجه بزرگ صدرالدین محمد المظفر رحمه الله که خواجه امام عمر را بگویی تا اختیار کند که به شکار رویم...»^۲

(۳) رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس - ثلاث مقالات - تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة الحق ابی الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی.^۳

۱. چهارمقاله، به تصحیح محمد قزوینی، به کوشش مرحوم دکتر محمد معین (تهران، ۱۳۳۵) ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. کلیات آثاری پادسی حکیم عمر خیام، به کوشش آقای محمد عباسی، ص ۲۱۲.

۳. دیباچه کتاب شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس.

(۴) خواجه امام عمر خیامی - ابو الفتح عمر بن ابراهیم خیامی.^۱
 (۵) مرحوم جلال همائی دره مقدمه مصباح الهدایه، پس از مطالبی که نقل می کند
 «تَمَّ فِي مُدَّةِ الدَّوْلَةِ الْقَاهِرَةِ نِسْتَهَا اللَّهُ نَظَرِيهِ الْإِمَامُ أَبُو حَفْصٍ الْخَيَّامِيُّ...»^۲
 (۶) الباب الخامس فی میزان المَاء المطلق للإمام عمر خیامی والعمل به
 والبرهان علیه.^۳

(۷) كَتَبَ أَبُو نَصْرِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ النَّسَوِيُّ وَهُوَ الْإِمَامُ الْقَاضِي بَنَوَاحِي
 فَارِسَ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ إِلَى السَّيِّدِ الْأَجَلِ حُجَّةِ الْحَقِّ فَيَلْسُوفِ الْعَالَمِ نُصْرَةَ الدِّينِ
 سَيِّدِ حُكَمَاءِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ أَبِي الْفَتْحِ عُمَرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْخَيَّامِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ
 نَفْسَهُ...^۴

(۸) رسالة فی الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابراهیم خیامی.^۵
 (۹) در مطلبی که زمخشری در رساله الزاجر درباره خیامی آورده است این عبارت
 وجود دارد: وَلَعَهْدِي بِحَكِيمِ الدُّنْيَا وَفَيَلْسُوفِهَا الشَّيْخِ الْإِمَامِ الْخَيَّامِيِّ.^۶
 (۱۰) «گفته اند که روزی به حضرت شهاب الاسلام الوزير عبدالرزاق الفقيه
 الاجل ابی القاسم عبدالله بن علی در آمد و امام القراء ابو الحسن الغزالی حاضر بود
 و در اختلاف ائمة القراء در آیتی بحثی می رفت، چون امام حاضر شد، شهاب الاسلام
 گفت: عَلَى الْخَيْرِ سَقَطْنَا پس وجهی ممتاز از وجوه مختلف فیها پرسیدند. از وجوه
 اختلاف قراء بیان کرد، هر وجهی علت آن بگفت و ذکر آن شواذ علی کثرنها بکرد.
 بعد از آن، اختیار وجهی نمود و بر صحت آن دلیل گفت. پس امام ابو الفخر الحسین
 گفت: كَثَرُ اللَّهُ فِي الْعُلَمَاءِ مِثْلِكَ . حق تعالی جهان را از وجود مبارك امام خالی
 مداراد، چه گمان نداشتم که کسی از قراء در جهان این وجوه و علل بر ذکر تواند

۱. کلیات آثاد، ص ۲۱۲.

۲. مقدمه مصباح الهدایه، نوشته مرحوم جلال همائی.

۳. کتاب میزان الحکم از مجموعه مسائل خیام، ص ۶۴.

۴. مقدمه رساله جوابیه به امام ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، ص ۱.

۵. مقدمه رساله فی الوجود، ص ۱.

۶. کلیات آثاد، ص ۲۳۳.

بود، تا به حکیمی فیلسوف چه رسد.^۱

ولی در متن عربی ترجمه فوق کلمه امام برای خیام نیامده است و عبارت چنین است:

«وَدَخَلَ الْخِيَّامُ عَلَى الْوَزِيرِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ وَ كَانَ عِنْدَهُ إِمَامُ الْقُرَّاءِ أَبُو الْحَسَنِ الْغَزَالِيُّ وَ كَانَ يَتَكَلَّمَانِ فِي اخْتِلَافِ الْقُرَّاءِ فِي آيَةٍ، فَقَالَ الْوَزِيرُ: عَلَى الْخَيْرِ سَقَطْنَا...»^۲

(۱۱) عمرالخیام امام خراسان و علامه الزمان.^۳

هیچ گونه تردیدی نمی توان داشت در اینکه در معرفی شخصیتها در اسلام هرگز برای يك فیلسوف محض، با داشتن بعد شاعری پوچ گرا، کلمه امام را به کار نمی برند، زیرا امام از دیدگاه معارف اسلامی شخصیتی است که با داشتن مقامات علمی والا مخصوصاً در معارف اسلامی، حتماً باید بعد روحانی و ملکوتی قابل افتداء و پیروی داشته باشد، اگر خیامی را از دیدگاه رباعیاتی که به او نسبت داده شده است مطرح کنیم، قطعاً کلمه امام شایسته وی نبوده است. و اگر مقصود این بوده است که خیامی مقام امامت در ریاضیات و فلسفه داشته است، می بایست این قید را می آوردند (امام ریاضیات و فلسفه) مانند امام نحو که به سیبویه و امام القراء که به ابوالحسن غزالی گفته شده است و امام الحکماء که در موردی به ابن سینا اطلاق شده است؛ نه امام مطلق که به کار بردن آن درباره خیامی شیوع داشته است. و این يك مسئله مشکلی است که چه شده است که کلمه امام بطور مطلق یا برای ابن سینا به کار رفته و اگر هم به کار رفته با قید حکمت و یا فلسفه بوده است مانند امام الحکماء که اینجانب در يك مورد دیده ام (لغت نامه دهخدا، باب الف) در صورتی که شیخ الرئيس ابوعلی بن سینا که با نظریه آثار علمی و فلسفی و عرفانی و باتفاق همه صاحب نظران، مافوق خیامی بوده است، مخصوصاً با نظریه نمط هشتم و نهم

۱. پیشین ص ۲۴۳.

۲. پیشین.

۳. تاریخ الحکماء، قفطی، حرف عین.

و دهم الاشارات والتنبيهات که مقام درک عرفانی ابن سینا را در حد اعلاء اثبات می‌نماید، امام گفته نشده است. و به شخصیتی مانند خواجه نصیرالدین طوسی که شایسته لقب «معلم البشر» و «العقل الحادی عشر» از طرف صاحب‌نظران بوده و ابعاد فلسفی و علمی و کلامی و مذهبی و حتی به احتمال قوی بعد فقاهی (که از حضور در درس علامه حلی و صاحب شرایع رحمة الله علیهما بر می‌آید) شایسته لقب امام و حجة الحق علی الخلق نبوده است ولی عمر بن ابراهیم خیامی شایسته بوده است!

اگر ما می‌توانستیم اولین کس یا اولین کسانی را که کلمه امام را درباره خیام به کار برده‌اند می‌شناختیم و این موفقیت را به دست می‌آوردیم که بدانیم علت اطلاق امام به خیامی چه بوده است، مشکل ما حل می‌گشت. اینجانب تا کنون کسی را ندیده‌ام که این مشکل را طرح و آن را دقیقاً حل و فصل نموده باشد. البته اطلاق فیلسوف، علامه، الشیخ الاجل برای خیامی با در نظر داشتن آثار علمی و فلسفی او که در دست داریم، مناسب است، زیرا اصطلاحات مزبوره به شخصیت‌هایی کوچکتر از خیامی نیز اطلاق شده است. نکته دیگر اینکه چند اصطلاح دیگر درباره خیامی مشاهده می‌شود که اگر او را فقط دارنده آن بینش‌های علمی و فلسفی، به اضافه رباعیات منسوب به وی، بدانیم، این اصطلاح مطابق واقع نخواهد بود. مانند حجة الحق علی الخلق، این يك مقام بسیار شامخ است که با روحیه گوینده رباعیات به هیچ وجه سازگار نیست، حتی اگر فرض کنیم رباعیات منسوب به وی سروده شاعر دیگری بوده و او دارنده مقام عالی ریاضیات و مقداری بینش‌های فلسفی است که در آثارش دیده می‌شود باز معنای لقب تفخیمی فوق (حجة الحق علی الخلق) برای چنین شخصیتی مبالغه خواهد بود، زیرا شخصیتی می‌تواند حجت خدا بر مخلوقات و واسطه مابین خدا و خلق او بوده باشد که به اضافه بینش‌های هستی‌شناسی که خیامی داشته است (منهای رباعیات) از علوم دینی در حد اعلا برخوردار باشد و تقوی و حالات ملکوتی شایسته‌ای بعنوان رکن اساسی شخصیت داشته باشد. همچنین می‌بینیم که در مقدمه (سالة جوابیه به امام ابو نصر محمد بن عبدالرحیم نسوی، ص ۱ به او نصره الدین

گفته شده است. مامی دانیم که کسی که پیشوایی و پیشتازی دینی در کاروان دانشمندان نداشته باشد، نصره الدین به او گفته نمی شود و بعید است که این لقب را از مسوق تولد برای او داده باشند، و نیز در همان مأخذ دیده می شود که کلمه سید حکماء المشرق والمغرب به او اطلاق شده است، در صورتی که چنانکه پیش از این دیدیم روش خیامی بیشتر فلسفی است تا حکمی. و بهر حال به نظر می رسد تا تحقیقات نهایی درباره این شخصیت بسیار مشهور ولی ابهام انگیز به نتیجه قطعی تر نرسیده است، یکی از پنج وجه را برای به کار بردن کلمه امام درباره وی می توان در نظر گرفت:

وجه اول: استعمال کلمه امام در آن دوران، مانند دورانهای بعدی نبوده است، یعنی در کسانی که به مقدار معلومات و بینشهای خیامی منزلت علمی داشته، به کار می رفته است.

وجه دوم: کسانی که بجهت عشق و علاقه شدید به نبوغ و دانش خیامی کلمه امام را به کار برده اند و آیندگان پس از آنان از آن علاقه مندان پیروی کرده و کلمه امام را در مورد او شایسته دیده اند.

وجه سوم: که بعید به نظر می رسد این است که خیامی در سرزمین خراسان به جهت کمی شخصیتهای والا در علم و فلسفه جلوه زیادی کرده است و لذا سزاوار لقب امام به نظر می آمده است، ولی چنانکه گفتیم اقلیم خراسان چه پیش از خیامی و چه در دوران وی و چه بعد از او اگر فرهنگی ترین و عالم پرورترین سرزمینهای شرق در علم و فلسفه نبوده است حداقل در ردیف اول جایگاه علم و پرورش علما بوده است.

وجه چهارم: نظریه فراوان به کار بردن لقب امام در حق خیامی، حتی از سوی شخصیتهایی مانند زمخشری و امثال او، با ظن نزدیک به اطمینان، باید گفت: عمر بن ابراهیم خیامی تألیفات و آثار بسیار علمی عالی در فلسفه و حکمت و حتی عرفان و حقایق دینی داشته که دستبرد حوادث روزگاران، ما را از آنها محروم کرده است.

وجه پنجم: ممکن است عظمتهای علمی و فلسفی و حکمی و عرفانی خیامی

در مذاکرات و درسهای شفاهی برای مردم دوران آن زمان اثبات شده است که بطور رسمی تألیف نشده و به ما نرسیده است. و این مطلب با تصریح ناقلان آثار خیامی در موارد متعدد صحیح تر به نظر می رسد که خیامی معلومات و بینشهایی خیلی بیش از آنچه که نوشته یا ابراز نموده داشته است. البته این علل که گفته شد داستان رباعیات منسوب به وی را شامل نمی شود یعنی اگر ما خیامی را با رباعیات پوچ گرایی منسوب به وی در نظر بگیریم و اثبات شود که رباعیات از او بوده و واقعاً به مضامین همه آنها معتقد بوده است القاب امام و نصره الدین و حجة الحق علی الخلق و سید الحکماء یا تعارفاتی بوده است بی اساس و یا تقلید از تملق گویانی که ما آنان را نمی شناسیم.

آیا خیامی تحت تأثیر ابوالعلاء معری قرار گرفته است؟

آنچه که نقل شده است این است که گاهی عمر بن ابراهیم خیامی در اشعار ابوالعلاء نگریسته است و حتی ابیات عینیۀ او را در مجلس فریدی خوانده است که با این بیت شروع می شود:

نَبِيٌّ مِنَ الْغَرْبَانِ لَيْسَ عَلَى شَرْعٍ يُخَبِّرُنَا أَنَّ الشُّعُوبَ عَلَى صَدْعٍ^۱

(پیامبری از کلاغ که شریعتی ندارد به ما چنین خبر می دهد که همه اقوام و تیره ها روبه جدایی و پراکندگی است).

۱. بیت دوم چنین است:

أَصْدَقُّهُ فِي مِرْيَةٍ وَ قَدِ امْتَرَتْ صَحَابَةُ مُوسَى بَعْدَ آيَاتِ التَّسْعِ

مجموع ابیات تحت عنوان قصیده نود و دوم در شرح سقط الزند (قسمت سوم از ص ۱۳۳۲ به بعد) آمده است. محققانی که در تألیف این شروح کار کرده اند عبارتند از مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الایاری، حامد عبدالمجید زیر نظر دکتر طه حسین. محققان مزبور سه شرح معروف بر کتاب سقط الزند را مورد

این ابیات در حدود ۵۷ بیت است که در شرح سقط الزند مورد تحقیق و تفسیر قرار گرفته است. مقصود از بیت بالا اشاره به فال بد زدن است که در نژاد عرب با دیدن کلاغ در موقع وداع یا مثلاً در صبحگاه رائج بوده است. منوچهری دامغانی هم این مضمون را آورده است:

فغان ازین غراب بین و وای او

کسه در نوا فکندمان نوا ی او

غراب بین نیست جز پیمبری

کسه مستجاب زود شد دعای او

غراب بین نای زن شده است و من

سته شدم ز استماع نای او

و بهر حال چنین فرض می‌کنیم که خیامی در آثار ابوالعلاء معری مطالعاتی داشته است، در این صورت این مسئله طرح می‌شود که خیامی از ابوالعلاء چه استفاده‌ای برده است؟ یعنی کسی که در مرتبه‌ای پس از ابن سینا قرار گرفته است، و حدود ریاضیدان و فیلسوف در حد عالی است از ابوالعلاء معری شاعر چه می‌تواند کسب کند؟ برای اینکه در شناخت ریشه‌های عناصر شخصیت خیام بیشتر رفته باشیم، مجبوریم که مقداری مختصر درباره شخصیت ابوالعلاء بیندیشیم و او را بیشتر بشناسیم.

در کتاب تعریف القدماء بابی العلاء تألیف مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود، عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید زیر نظر طه حسین، چاپ قاهره، از انتشارات الدار القومیة للطباعة والنشر (۱۳۸۴ هـ / ۱۹۶۵ م) که در ۵۸۷ صفحه اظهار نظر بیش از ۸۰ نفر از دانشمندان مختلف درباره ابوالعلاء معری

→ توجه قرار داده‌اند: (۱) شرح ابوزکریا یحیی بن علی بن محمد بن حسن تبریزی (۲) شرح ابو محمد عبدالله بن محمد السید البطلیوسی (۳) شرح ابوالفضل قاسم بن حسین بن محمد خوارزمی.

و شخصیت وی طرح گردیده، عناصر شخصیت او بدینقرار بیان شده است:

(۱) حافظه بسیار قوی داشته است؛ (۲) ادبیات عربی مخصوصاً لغات عرب را بخوبی می دانسته است؛ (۳) شعر فصیح می گفته است؛ (۴) مقداری اندک مسائل فلسفی گذشتگان را از راهبی در دیرفاروس شنیده و از اعمال نظر وردو اثبات آن ناتوان بوده است و ظرفیت تحمل آن مسائل را نداشته است؛ (۵) گروشت نمی خورده است؛ (۶) آلودگی به مقام و ثروت نداشته است؛ (۷) در تفسیر شخصیت خود چنین گفته است که سخنان من تأویل دارد، من اسلام را در درونم مخفی کرده ام و کفر را اظهار نموده ام! (۸) در ابیات و سخنان وی تناقض بسیار فراوان است، چنانکه در مبحث بعدی خواهیم دید.

ما در اینجا فقط نمونه ای از نظریات محققان را درباره اجزاء شخصیت ابوالعلاء می آوریم و از مطالعه کنندگان محترم تقاضا می کنیم که حتماً به کتاب تعریف القدماء بابی العلاء که جامع ترین کتاب درباره نظریات محققان و دانشمندان درباره ابوالعلاء می باشد، مراجعه فرمایند. نه در این کتاب و نه در کتابهای دیگر هرگز نخواهیم دید که ابوالعلاء را کسی فیلسوف یا حکیم بگوید. و همه آثار او شاهد همین حقیقت است که این مرد نه تنها فیلسوف و حکیم نبوده، بلکه اطلاعی معمولی هم از فلسفه و حکمت نداشته است. با این حال باید دید چگونه ممکن است عمر ابن ابراهیم خیامی که هم مفتخر به لقب «حجة الحق علی الخلق» است و هم به او «امام» و «سید حکماء المشرق والمغرب» گفته شده است، از این شاعر استفاده کند یا تحت تأثیر او قرار بگیرد! اما نمونه ای از آنچه که درباره ابوالعلاء گفته شده است:

ابو منصور ثعالبی می گوید: «در معرة النعمان چیزی شگفت انگیز دیدم، شاعری کور را دیدم که ظریف بود. او شطرنج و نردبازی می کرد و در هر فنی خواه جدی و خواه شوخی وارد می شد. کنیه او ابوالعلاء بود و شنیدم که می گفت: من خدا را بر نابیناییم سپاس گذارم، چنانکه دیگران بر بینایی سپاسش می گویند. خدا درباره من احسان فرموده است که از دیدن مردمی که سنگین و شایسته بغض و عداوتند مرا حفظ کرده

است.»^۱

حافظ ابوبکر احمد بن علی بغدادی، معروف به خطیب بغدادی، می گوید:

«ابوالعلاء تنوخی شاعری از اهل معرفة النعمان بوده، دارای شعر نیکو، سخن زیبا و فصیح و وقوف در ادبیات بوده و به لغت عالم و آنرا در حفظ داشته است.»^۲

سمعانی می گوید: «مشهور در معرفة النعمان شاعری است معروف، دریایی است در علم لغت که کرانه ندارد. این شخص ابوالعلاء احمد بن عبدالله بن سلیمان معری است که نابینا بوده و از شگفتیهای زمانش بوده است.»^۳

به خط ابوالوفا ابن عقیل نقل شده است که: «از شگفتیهاست که معری کفر خنکی را ابراز کرده است که اهمیت شبهات ملحدان را نداشته است، بلکه در ابراز کفر (نیز) قصور کرده است و از چشم همه مردم افتاده است. سپس اعتذار آورده است به اینکه گفتار او باطنی دارد و او در باطن مسلمان است. پس ابوالعلاء نه عقلی داشته است و نه دینی، زیرا او تظاهر به کفر کرده و گمان می کرده است در درون مسلمان است! و این حالت درست عکس داستان منافقین و زندقههاست که تظاهر به اسلام می کنند و کفر را در درون خود دارند. آیا ابوالعلاء در شهرهای کفار می زیست تا به مخفی کردن اسلام نیازمند باشد؟! پس کج عقل تر از این کسی پیدا نمی شود که این روش را اتخاذ کند که پست تر از روش زندقهها و منافقین است. زیرا شخص متدین نجات در آخرت را می جوید نه هلاکت در دنیا را. حال آنکه این مرد به جهت طعنه زدن به اسلام در کشورهای اسلامی با مخفی نکردن کفرش، نفس خود را در معاد هلاک کرده است.»^۴

تعریف القدماء بابی العلاء، السفر الاول. ص ۳ و ۴. نقل از ابو منصور عبد الملك ثعالبی نیشابوری.

۲. پیشین، ص ۵؛ نقل از تاریخ مدینه السلام تألیف خطیب بغدادی.

۳. پیشین، ص ۱۵.

۴. پیشین، ص ۲۰.

دنباله سرگذشت ابوالعلاء را در کتاب مزبور چنین می خوانیم:

« هنگامی که ابوالعلاء به سنین کسب علم رسید، ادبیات عربی را از مردم شهر خود مانند بنی کوثر و یاران ابن خالویه و هم طبقه آنان فراگرفت. و لغت را از یاران ابن خالویه حفظ کرد و در این موضوع به پیشرفت علاقه مند شد. سپس به طرابلس شام کوچ کرد و در آنجا کتابخانه هایی بود که مردم ثروتمند آنجا جمع کرده بودند و از لاذقیه گذشت و به دیر فاروس وارد شد. در آن دیر راهبی بود که مقدار کمی از دانشهای گذشتهگان را می دانست. ابوالعلاء سخنی از سخنان فلاسفه گذشته را از او شنید و از آن سخنان شکهایی در او به وجود آمد که قدرت دفع و حل آن شکها را نداشت، در نتیجه در درونش نوعی پراکندگی حاصل شد و نتوانست آنچه را که فرا گرفته بود مخفی بدارد، بطوریکه در آغاز عمرش آنها را به زبان آورد و اشعاری در این باره سرود. سپس توبه و استغفار کرد و عذرخواهی نمود و جوهری برای تأویل سخنان خود بیان کرد»^۱.

يك نکته مهم دیگر که از آثار ابوالعلاء مخصوصاً نامه های وی، که تحت عنوان مسائل ابی العلاء الممری چاپ شده است، می توان فهمید، علاقه ابوالعلاء به اظهار الفاظ و لغات بسیار فراوان و تنظیم آنها در شعر و نثر مسجع بقدری شدید بوده است که برای او مجالی برای تفکر در واقعیات جهان هستی و اصول انسانی و همچنین در دیگر مسائل فلسفی و علمی نگذاشته است. مطالعه کننده محترم می تواند با دقت در نامه های ابوالعلاء این حقیقت را دریابد. البته می توان عشق و علاقه شدیدی را که ابوالعلاء به الفاظ و هنرنمایی شدید در قلمرو الفاظ از خود نشان داده است، چنین تفسیر نمود که ابوالعلاء علم را در فراوانی محفوظات می دیده است و عمده وسیله نمایش او در جامعه، اطلاعات ادبی و مخصوصاً لغوی بوده است.

۱. پیشین. ص ۳۰-۳۱ و مجموعه مسائل ابی العلاء الممری - ترجمه ابی العلاء الممری. تألیف ذهبی، (چاپ اکسفورد، ص ۱۲۹).

لذا فرصتی برای ورود در معانی و معقولات عالیه در عالم هستی و انسان نداشته است.

تناقضات صریح در تفکرات ابوالعلاء معری

۱) تناقض دلائبات و نفی ابدیت!

ابوالعلاء در اشعار زیر ابدیت را با پذیرش آن مطرح می کند. در مدح قاضی ابومحمد عبدالله تنوخی که شبهای بیماری ابوالعلاء به عیادتش می رفت، چنین می گوید:

وَقَاضٍ لَا يَزَالُ اللَّيْلَ عِنْدِي	و طُولَ نَهَارِهِ بَيْنَ الْخُصُومِ
يَكُونُ أَبَرَّ بِي مِنْ فَرْخِ نَسْرِ	بِوَالِدِهِ وَالْطَّفِّ مِنْ رَحِيمِ
سَأَنْشُرُ شُكْرَهُ فِي يَوْمٍ حَشَرٍ	أَجَلَ وَعَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ ^۱

(آن قاضی که همه شب را در نزد من بسر می برد و همه روز را در میان اصحاب دعوی (برای رفع خصومتها و مراعات) برای من نیکو کارتر (پر عاطفه تر) از جوجه کرکس به پدر (یا مادر) خویش است [یا بالعکس] و لطف این قاضی برای من از مهر مهربانی بیشتر است. سپاس او را در روز قیامت خواهم گزارد، بلی، و در روی صراط^۱ مستقیم).

در قصیده شماره ۱۴ از شرح سقط الزند درباره شریف ابوابراهیم علوی که از سادات بوده است، این ابیات وجود دارد:

و عَلَى الدَّهْرِ مِنْ دِمَاءِ الشَّهِيدِ	نِ عِلِّيٍّ وَ نَجْلِهِ شَاهِدَانِ
فَهُمَا فِي أَوَاخِرِ اللَّيْلِ فَجَرًا	نِ وَفِي أُولَيَاتِهِ شَفَقَانِ

۱. تعریف القدماء بابی العلاء تألیف مصطفی سقا، عبدالرحیم محمود. عبدالسلام هارون، ابراهیم الایاری، حامد عبدالمجید، زیر نظر طه حسین. السفر الاول ص ۶۵-۶۶.

تَبْتَافِي قَمِيصِهِ لِيَجِيءَ الْآ
مَحْشَرٌ مُسْتَعْدِيًّا عَلَى الرَّحْمَانِ^۱

(و بر صفحه دهر از خون دوشهید- علی و فرزندش امام حسین علیهما السلام - دوشاهد وجود دارد. این دو شاهد سرخی صبحدم و شفق سرخ مغرب است. این دوشاهد در پیراهن دهر ثابت و پایدار می مانند تا در روز قیامت برای تظلم و دادخواهی به بارگاه خداوندی وارد شوند).

در قصیده رثائیة يك فقيه حنفی چنین می گوید:

خُلِقَ النَّاسُ لِلْبَقَاءِ فَضَلَّتْ أُمَّةٌ يَحْسَبُونَهُمْ لِلنَّفَادِ
إِنَّمَا يُنْقَلُونَ مِنْ دَارِ أَعْمَا لِي إِلَى دَارِ شِقْوَةٍ أَوْ رَشَادِ^۲

(مردم برای ابدیت آفریده شده اند، کسانی که گمان می کنند مردم برای فنا خلق شده اند گمراهند. جز این نیست که آنان از خانه اعمال- این دنیا که جایگاه عمل است- به خانه شقاوت یا سعادت- آخرت- منتقل می گردند).

در نامه ای که به دایی اش ابوالقاسم علی بن سبیکه نوشته است، در توصیف صلواتی که بر محمد (ص) و عترتش می فرستد، می گوید: «و ترجع فی المحشر قدراً و وزناً»

۱. شرح سقط الزند، محققان فوق (ج ۱، ص ۲۴۱). ابوالعلاء معری در ادامه این ابیات می گوید:

أَحَدًا لَخَمْسَةِ الَّذِينَ هُمُ الْأَغَا
وَالشُّخُوصِ الْإِنِّي خُلِقَنَ ضِيَاءُ
قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ السَّمَاوَاتُ أَوْ تُؤْ
- رَأْسُ فِي كُلِّ مَنْطِقٍ وَالْعَمَانِ
قَبْلَ خَلْقِ أَلَمِ- رِيخٍ وَالْمِيزَانِ
مَرَّ أَفْلَاكُ- هُنَّ بِالدَّوَرَانِ

(ای فرزند یکی از آن پنج نفر- محمد (ص) و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام- که [اصحاب کساء می باشند] آنان پیش از آفرینش مریخ و میزان بصورت انواری آفریده شده بودند و پیش از آنکه آسمانها آفریده شوند یا افلاک آن آسمانها مأمور به گردش شوند).

۲. پیشین، قصیده ۴۳. السفر الثانی- القسم الثالث (ص ۹۷۱).

۳. مسائل ابی العلاء المعری، نامه ص ۲۸.

با این همه ابوالعلاء در اشعار زیر ابدیت را مورد تردید قرار می‌دهد:

صَرَفُ الزَّمَانِ مُفَرِّقُ الْإِلْفَيْنِ
فَأَحْكُمُ إِلَهِي بَيْنَ ذَاكَ وَ بَيْنِي

أَنْهَيْتَ عَنْ قَتْلِ النَّفُوسِ تَعَمُّدًا
وَبَعَثْتَ تَقْبِضَهَا مَعَ الْمَلَائِكِينَ

وَزَعَمْتَ أَنَّ لَهَا مَعَادًا ثَانِيًا
مَا كَانَ أَغْنَاهَا عَنِ الْخَالَيْنِ^۱

(تحولات زمان، دوستانی را که با یکدیگر انس و الفت دارند، از یکدیگر جدا می‌سازد، خدای من، میان من و این سنت جدایی حکم کن. تو از قتل عمدی نفوس نهی کردی^۲ و با اینحال دو فرشته می‌فرستی و ارواح مردم را می‌گیری (می‌میرانی)، آنگاه می‌گویی: این نفوس بار دیگر برمی‌گردند. فلسفه این دو حالت (میراندن و برگرداندن) که از آنها بی‌نیاز بودند، چیست؟) ابوالعلاء در این ابیات سطحی‌نگری و تفکرات عامیانه را بحدنصاب رسانده است. اولاً چنانکه در مباحث بعدی خواهیم دید «اثبات ونفی» «وجود و عدم» و در متن طبیعت «کون و فساد» لازمه حرکت بلکه هویت آن است. این سطحی‌نگر اگر اعتراضی داشت، می‌بایست پدیده حرکت را پیش بکشد و با نظم و قانون حرکت گلاویز شود و بگوید: اگر من خدا بودم عالم هستی و طبیعت را بدون حرکت اداره می‌کردم! این استاد لفظ‌باف که عمرش را در جلب شگفتی مردم به خود سپری کرده است، و از علوم طبیعی و فلسفه و

۱. تعریف القدمات بابی‌العلاء، ص ۱۴۵.

۲. اشاره است به آیه ۹۳ از سوره النساء و من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فیها (و هر کس مؤمنی را از روی عمد بکشد، مجازاتش دوزخ ابدیست).

حکمت به کلی دور بوده است، نتوانسته است متوجه شود که چنانکه خاصیت وجودی حرکت پس از زمستان بهار می آورد و همچنین پس از بهار و تابستان هم پاییز و بدنبال آن زمستان می آورد، و شخصیت آدمی که متأسفانه همردیفان ابوالعلاء هیچ درباره آن نیندیشیدداند به مسافوق این خوشیها و ناخوشیها صعود می کند. اصلاً شخصیت آدمی گام به مافوق حرکت می گذارد. تتمه این مبحث در مسائل آینده مطرح خواهد شد. ثانیاً اگر این مغالطه کودکانه را که در ذیل می آوریم خودم در کتاب ابوالعلاء نمی دیدم و برای من نقل می کردند بهیچ وجه یقین نمی کردم که از ابوالعلاء باشد مگر اینکه از مطالب دیگری که از ابوالعلاء به یادگار مانده و واقعاً مطالبی است عامیانه در قالب الفاظ و جمله بندیهای زیبا و فصیح اطلاع بدست می آوردم. با این شرط اگر عامیانه تر از مغالطه زیر را هم از ابوالعلاء نقل می کردند حداقل احتمال می دادم که از این استاد الفاظ بوده باشد. حالا مغالطه را ببینید. می گوید، تو از قتل نفس عمدی نهی کردی ولی دو فرشته فرستادی که انسانها را قبض روح کنند و (گمان کردی، نظر دادی) که نفوس انسانی بار دیگر برمی گردند. فلسفه این دو حالت که از آنها بی نیاز بودند چیست؟ اولاً این ادیب در اسناد زعم به خدا خطا رفته است، زیرا زعم چه به معنای نظریه باشد و چه به معنای گمان و اعتقاد ورأی، به خدا نسبت داده نمی شود، زیرا قول و فعل خداوند بالاتراز مفاهیم مزبور است که فقط از مختصات مغز بشری است. ثانیاً - خداوندی که مالک حیات انسانها و به وجود آورنده آن است، مالک موت انسانها است. آن ذات اقدس به مقتضای خالقیت و مالکیت مطلقه خود انسانها را مانند دیگر موجودات عالم هستی می آورد و می برد و چنانکه هیچ احدی نمی تواند بمیراند (نباید بمیراند) این کجا و آن کجا؟

اما اینکه چرا آورده و چرامی برد؟ نمی بایست ابوالعلاء این سؤال را مطرح کند، زیرا او اهل اندیشه درباره این مسائل مهم نبوده است. بطور اجمال در فلسفه آمدن و رفتن انسانها همانطور که قرآن و عقل و وجدان آدمی حکم می کند، به فعلیت رسانیدن گوهر استعدادهای مثبت است که در انسان به ودیعت نهاده شده است. آدمی

از این گذرگاه عبور می کند و با به فعلیت رسانیدن آن استعدادها آماده حیات ابدی می گردد. این دنیا رصد گاهی برای انسانها است که می توانند هم به آیات کمال مطلق نظاره کنند و هم در جاذبه آن کمال مطلق قرار بگیرند. برای توضیح این اجمال مطالعه کننده ارجمند می تواند به کتاب هدف و فلسفه زندگی نوشته اینجانب مراجعه فرماید.

ابوالعلاء در ابیات زیر ابدیت را منکر می شود:

صَحِیْکُنَاوَ کَانَ الصَّحْحُ مَنَافَهَةً وَ حَقُّ لِسْکَانَ الْبَسِیْطَةِ أَنْ یَبْکُوا
تُحِطُّمُنَا الْآیَّامُ حَتَّى کَأَنَّا زُجَاجٌ وَلَکِنْ لَا یُعَادُ لَنَا السَّبْکُ^۱

(ما در این دنیا خندیدیم و این خنده ما از روی سفاقت است و برای ساکنان زمین شایسته است که گریه کنند، گذشت روزگاران ما را متلاشی کرد، گویی ماشیشه شکسته ایم که باردیگر ریخته (ساخته) نخواهد گشت.) آیا ابوالعلاء واقعاً این تناقضها را نمی فهمد؟! یا اینکه ابوالعلاء مردم جامعه خود را می فریبد!

مباحث مربوط به ابدیت و بقاء را در تحلیل و نقد رباعیات منسوب به خیام مشروحاً مطرح خواهیم کرد.

(۲) تناقض دصحت و بطلان مذهب و دصالحه (سولان

ابوالعلاء در ابیات زیر بطلان و بی اساس بودن مذاهب را مطرح می کند:

فَلَا تَحْسَبْ مَقَالَ الرُّسْلِ حَقًّا وَلَکِنْ قَوْلُ زُورٍ سَطْرُوهُ
وَ کَانَ النَّاسُ فِی عَیْشٍ رَغِیدٍ فَجَاءُوا بِالْمَحَالِ فَکَدَّرُوهُ

۱. تعریف القدماء بابی العلاء ص ۲۳ نقل از المنتظم ابن الجوزی. بسیار متناسب است که مطالعه کننده محترم این داستان لطیف درباره ابوالعلاء را هم به خاطر داشته باشد که در کتاب ترجمه ابی العلاء المعری، ذهبی، ص ۱۳۲ از ابونصر المناذی یا المناذی شاعر نقل می کند که با ابوالعلاء معری بودم به وی گفتم: چیست این سخنانی که از تو نقل می کنند؟ ابوالعلاء گفت: به من حسادت می ورزند. گفتم: چه حسادت؟! تو که هم دنیا را به آنان داده ای و هم آخرت را. ابوالعلاء گفت: آخرت را؟! گفتم بلی سوگند بخدا.

(گفتار پیغمبران را حق تلقی مکن، زیرا گفتاری اساسی است که نوشته‌اند. و مردم در زندگانی در رفاه و آسایش بودند، پیامبران مسائل محالی را مطرح نمودند و زندگانی مردم را تیره کردند.) مطالب زیر را دقت فرمائید: این مبتلا به بیماری چند شخصیتی روانی حداقل از تاریخ پیامبر اسلام که در دسترسش بوده و خود در کشورهای اسلامی زندگی می‌کرد، به وضع اعراب پیش از اسلام و بعد از اسلام هم توجهی نکرده است که این دین مقدس چگونه عداوتها و خصومتها را در شبه جزیره عربستان مبدل به برادری و مواسات نموده و اصیل‌ترین تمدن انسانی را بر جهانیان عرضه کرد. گویا ابوالعلاء معری با آن حافظه قوی و اطلاعاتی که داشته است نتوانسته از فرهنگ ساقط عرب پیش از اسلام آگاهی لازم و کافی به دست آورده و آن را با فرهنگ انسانی اسلام مقایسه نماید و بفهمد که دین درباره بشریت چه کرده است.

مضمون دوبیت فوق همان منطق عامیانه مستند به سرخوشی ولذت پرستی است که اغنیای کامجو ولذت پرستان تمدن سبثیون در رویارویی با پیامبران الهی سرداده بودند:

چون ز عطر وحی کز گشتند و گم
بد فغانشان که «تطیرنا بکم»
رنج و بیماریست ما را این مقال
نیست نیکو و عظمتان ما را بقال
گر بگفت آرید نصیحی آشکار
ما کنیم آن دم شما را سنگسار
ما به لغو و لهو فربه گشته‌ایم
در نصیحت خویش را نسرشته‌ایم
هست قوت ما دروغ و لهو و لاغ
شورش معده است ما را این بلاغ

رنج را صد تو و افزون می کنند
عقل را داروبه افیون می کنند

داستان این مردم شهوت پرست و لذت جو و نفع طلب و خود خواه که
نمی توانند اندیشه و تعقل را بکار بیندازند و از وجدان و فطرت پاك استمداد نموده
ارزش معنای «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» را بفهمند، بلکه از شنیدن حقائق الهی رنجش
و شکنجه روانی احساس می کنند، درست داستان همان دباغ است که در بازار عطر-
فروشان رنجور شد و افتاد:

آن یکی دباغ در بازار شد
تا خرد آنچه و را در کار بد
ناگهان افتاد بیهوش و خمید
چونکه در بازار عطاران رسید
بوی عطرش زد ز عطاران راد
تا بگردیدش سر و برجا افتاد
همچو مردار اوفتاد او بی خبر
نیم روز اندر میان رهگذر
جمع آمد خلق بروی آن زمان
جملگی لاحول گو درمان کنان
آن یکی کف بردل او می براند
وز گلاب آن دیگری بروی فشانند
او نمی دانست کماندر مرتعه
از گلاب آمد و را این واقعه
آن یکی دستش همی مالید و سر
واندگر که گل همی آورد تر

آن بخور عود و شکر زد به هم
 و اندگر از پوششش می کرد کم
 و آن شده خم تا نفس چون می کشد
 و اندگر نبضش گرفته از خرد
 منتظر تا نبض او چون می جهد
 تا که می خورده است یا بنگ و حشیش
 خلق درماندند اندر بیهشیش
 پس خبر بردند خویشان را شتاب
 که فلان افتاده است اینجا خراب
 کس نمی داند که چون مصروع گشت
 یا چه شد کاورا فتاد از بام طشت
 يك برادر داشت آن دباغ زفت
 گریز و دانا بیامد زود تفت
 اندکی سرگین سگ در آستین
 خلق را بشکافت و آمد با حنین
 گفت من رنجش همی دانم ز چیست
 چون سبب دانی دوا کردن جلیست
 چون سبب معلوم نبود مشکل است
 داروی رنج و در آن صدمحیل است
 چون بدانستی سبب را سهل شد
 دانش اسباب، دفع جهل شد
 گفت با خود هستش اندر مغزورگ
 توی بر تو بوی آن سرگین سگ
 تا میان اندر حدث او تا به شب
 غرق دباغی است او روزی طلب

با حدث کرده است عادت سال و ماه
 بوی عطرش لاجرم دارد تباه
 پس چنین گفته است جالینوس مه
 آنچه عادت داشت بیمار آتش ده
 کز خلاف عادتست آن رنج او
 پس دوی رنجش از معتاد جو
 چون جعل گشته است از سرگین کشی
 از گلاب آید جعل را بیهشی
 هم از آن سرگین سگ داروی اوست
 که بدان او را همی معتاد و خوست

(مثنوی، دفتر چهارم، چاپ رضائی، ص ۲۲۰)

شگفت انگیز است که همین ابوالعلاء در نامه هایش (رسائل ابی العلاء الممری)
 بسیار فراوان آیات قرآنی را می آورد و از آنها در مقاصد معنوی خود استفاده می کند
 و در جمالاتش در دعاها و دیگر مطالب خدا را مورد توجه قرار می دهد مانند:
 (۱) اَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَ سَيِّدِنَا (خداوند بقاء سرور ما را طولانی کناد)^۱ اینگونه
 دعاها در رسائل ابوالعلاء فراوان است.

(۲) وَفِي ذَلِكَ فَلَيْتَنَّا فِى الْمُنَافِسُونَ (المطففين، آیه ۲۶)^۲ (و در راه دستیابی
 به نعمتهای خداوندی در بهشت مسابقه کنندگان به سبقت پردازند).

(۳) اَحْسَبُ سَلَامَهُ السَّلَامَ الَّذِى ذَكَرَهُ الْبَارِئُ - جَلَّ اسْمُهُ - فِى قَوْلِهِ «ادْخُلُوهَا
 بِسَلَامٍ آمِنِينَ» (حجر، آیه ۴۶)^۳ (من سلام او را سلامی به حساب می آورم که خداوند

جل اسمه در گفتارش فرموده است: «باسلام و امن داخل بهشت شوید».)

(۴) اَمْ جُزُوا الْغُرُقَةَ «بِمَا صَبَرُوا، فَهُمْ يَلْقَوْنَ فِيهَا نَجِيَّةً وَسَلَامًا» (فرقان، آیه ۷۵)^۴

۱. نامه اول از رسائل که به ابوالقاسم حسین بن علی مغربی نوشته است، ص ۳.

۲. پیشین، ص ۴.

۳. پیشین، ص ۴.

۴. پیشین، ص ۵.

(یا آنان در برابر بردباری که نمودند غرقه بهشتی را پاداش گرفتند) در جمله اول اقتباس وجود دارد، زیرا آیه چنین است: «أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا» (آنان غرقه بهشتی را در برابر شکیبایی که نمودند پاداش خواهند گرفت).

(۵) در نامه‌ای به دایی اش ابوالقاسم علی بن سبیکه: کتابی اَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَ سَيِّدِي مَا طَلَعَ صَبِيرٌ وَرَسَائِيرٌ، مِنْ مَعْرِةِ النُّعْمَانِ «وَلِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ»^۱ ... «فَإِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۲ وَلَهُ الْحَمْدُ مَمْرُوجًا بِهِ الدَّمْعُ مُسْتَكَاَلَهُ مِنَ الْوَجْدِ السَّمْعُ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعِثْرَتِهِ صَلَوةً يَثْقُلُ بِهَا لِسَانِي حُزْنًا وَتُرَجَّحُ فِي الْمَحْشَرِ قَدْرًا وَوَزْنًا^۳ (نامه من - خداوند بقای سرورم را طولانی کند، بطول زمانی که جرمی نورانی طلوع کند و داستان گویی داستان بگوید - ، از معرّة النعمان است «و برای هر خبری یا حادثه‌ای قرارگاهی است» ... و «ما از آن خدایم و بسوی او برمی گردیم». و حمدی آمیخته با اشک (بجهت مصیبت وارده به ابوالعلاء) مرخدای راست، حمدی که گوش از شنیدنش به وجد آید، و درود خداوندی بر سرورمان محمد و عترت او درودی که عظمتی بر زبانم باشد و در روز قیامت ارزش و وزن مرجحی داشته باشد.) در این عبارات معانی الهی و اقرار به «انا لله وانا اليه راجعون» و درود بر پیامبر عظیم الشان و دودمان پاك او و نیز

۱. انعام، آیه ۶۷.

۲. بقره، آیه ۱۵۶.

۳. (سائل ابی‌العلاء المعری نامه ۷ ص ۲۸ در اول نامه این دو جمله «ماطلع صبیرو رسائیر» باید مورد تأمل قرار بگیرد. بنظر می‌رسد دو جمله چنین بوده است: «ماطلع منیر و رسائیر» بنا بر این معنای جملات اول نامه چنین می‌شود: نامه من (خداوند متعال بقاء سرورم را طولانی کند. مادامی که يك جرم نورانی در فضا طلوع می‌کند و داستان گویی داستان می‌گوید.) از معرّة نعمان است. شبیه باین مضمون در نهج البلاغه وجود دارد که امیر المؤمنین (ع) فرمود: من نمی‌پذیرم که بوسیله ظلم پیروز شوم، ماسم رسامیر و ما ام نجم فی السماء نجما (مادامی که داستان گویی داستان بگوید و ستاره‌ای در آسمان دنبال ستاره‌ای حرکت کند) که کنایه از پایداری است.

در همین نامه آیات قرآنی و توجّهات معنوی الهی دیگری وجود دارد که ما از بیان یکایک آنها خودداری نمودیم.

(۶) نامه ای را که به اهلای معرّة النعمان نوشته است، با این آیه ختم می کند «وَحَسْبِيَ اللَّهُ وَعَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ»^۱ (خداوند برای من کفایت می کند و تو کل کنندگان تو کل براو می نمایند)

(۷) نامه دهم در همین مأخذ با آیه و جملات بسیار معنوی شروع می شود و آیات زیر با بطریق اقتباس و یا عیناً در این نامه آمده است :

(۱) يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ (یوسف، آیه ۱۹) (مژده باد که این پسر است) (۲) وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (یوسف، آیه ۲۰) (و یوسف را به قیمتی اندک که درهم های معدودی بود فروختند و آنان به یوسف ارجی نمی نهادند) (۳) عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا (قصص، آیه ۹) (شاید او برای ما سودمند باشد یا او را به فرزندی بپذیریم) (۴) أَهْوَى الْكِتَابَ الْمَكْنُونُ. الَّذِي لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (واقعیه، آیه ۷۷ و ۷۸) (آیا آنست کتاب مکنون، که آن را مس نمی کند مگر پاکیزگان) (۵) وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَمَتَاعٌ الْغُرُورِ (حدید، آیه ۲۰) (و نیست زندگانی دنیا مگر متاع فریبنده) (۶) كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (ابراہیم، آیه ۲۴) (مثل کلمه پاکیزه مانند درخت پاکیزه ایست که ریشه آن ثابت و شاخه آن در آسمان است).

(۸) در نامه ۱۱ به ابو عمرو و استر ابادی آیات زیر مورد اقتباس یا عیناً آمده است:

(۱) جَمَعَ اللَّهُ بَيْنَنَا فِي دَارِ مَقَامٍ (خداوند ما را در جایگاه ابدیت جمع نماید) (اقتباس از آیه ۲۶ از سورة الدخان) (۲) أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (انشراح، آیه ۱) (آیا ما سینه ترا باز نکردیم) (۳) فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ (انعام آیه ۱۲۵) (۴) أُولَئِكَ يَنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (فصلت آیه ۴۴) (آنان از مکان دور ندا داده می شوند) (خواننده می شوند). و بدین ترتیب این ادیب چند شخصیتی در چهل و دو نامه که به اشخاص

۱. زمر، آیه ۳۸. آیه مبارکه چنین است: قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ (بگو خداوند برای من کفایت می کند، تو کل کنندگان براو تو کل می کنند).

۲. اصل آیه چنین است: إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ.

نوشته است، در اغلب این نامه‌ها به آیات قرآنی، و به احادیث (البته کمتر) و به حقائق دینی مانند يك معتقد تمسك کرده است. آیا ابوالعلاء واقعاً این تناقضها را نمی‌فهمد؟ یا اینکه ابوالعلاء واقعاً مردم روزگار خود را می‌فریبد؟
از اشعار عامیانه ابوالعلاء است که می‌گوید:

أَتْنَانِ أَذِلُّ الْأَرْضِ دُونَ عَقْلٍ يَلَا
دِينٍ وَ آخِرُ دِينٍ لَا عَقْلَ لَهُ

(مردم روی زمین بر دو قسم‌اند: قسمی دارای عقلند که دین ندارند و قسم دیگری کسانی هستند که دین دارند ولی عقل ندارند) 'کاش ابوالعلاء با آن حافظه نیرومندی که داشت مقداری هم به شناخت همه جانبه انسانها و سرگذشت آنان می‌پرداخت و می‌فهمید که اولاً آن عقل‌نظری که بر مبنای معلومات محدود و استخدام شده در راه وصول به لذت‌پرستی و سودجویی و خودخواهی، فعالیت می‌کند، همان است که مکتبها و مردم را رویاروی هم قرار داده و به جنگ و پیکار با یکدیگر وادار می‌کند. ثانیاً - آیا خواهی نصیرطوسی‌ها در تاریخ بشری بروز نکرده‌اند که عقل و دین را در حد اعلای مقام انسانی باهمدیگر جمع کرده‌اند. آیا ابن‌سیناها و مولوی و صدرالمطالین‌ها از حد اعلای عقل و دین و عرفان برخوردار نبوده‌اند؟ پس این اتهامی که امثال ابوالعلاء معری به بشریت وارد می‌آورند، بکلی باطل و بی‌اساس است. بشریت هرگز تمجید و تعظیم اینگونه شخصیت‌های غوطه‌ور در تناقض را نخواهد بخشید. وجدان حساس تاریخ معرفت بشری کاملاً می‌داند که ابوالعلاء را با امثال این کلمات «ابوالعلاء فیلسوف معرة» بزرگ کردن، با اینکه اطلاعی از فلسفه و حکمت ندارند، خیانتی آشکار بر فلسفه و حکمت است. ثالثاً - اگر ابوالعلاء مقداری از سالیان عمرش را که فقط در تنظیم قافیه و حفظ لغات عربی و بازی با مفاهیم خوشایند یا مفاهیمی که مورد حساسیت آدمیزادگانند گذرانده است، در تحقیق متن دین، [نه مسائل و پدیده‌های تصنعی که از فرهنگهای رسوبی اقوام و ملل و سودجوییهای نابخردان به آن چسبیده است] می‌گذرانند،

یکی از مفیدترین شخصیت‌های فلسفی و علمی بود که بشریت آنان را پذیرفته است. شاید خود او نمی‌دانست که نظریات سطحی وی چگونه در آینده مورد سوءاستفاده راحت‌طلبان ولذت‌پرستان و تبه‌کاران ضد تکلیف و دشمنان آرمان‌های اعلای انسانیت قرار خواهد گرفت. رابعاً آیا ابوالعلاء در این باره اندیشیده بود که علی بن ابیطالب (ع) که پس از پیامبر اکرم (ص) خردمندترین انسانها است، در حد اعلای دینداری بوده است؟ آیا آن شخصیت‌های بزرگی که در مکتب علی بن ابیطالب ساخته شدند مانند سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مالک اشتر و ابویس قرنی و امثال آنان، عقل و دین را در حد اعلا در شخصیت خود متحد و هماهنگ نساخته بودند؟ اکثریت قریب به اتفاق کاروان بسیار بزرگ دانشمندان چه در مشرق و چه در مغرب، مردمی عاقل و باهوش و با استعداد و متدین بوده‌اند، با این حال چگونه ابوالعلاء و شیفتگان او بخود این جرئت را داده‌اند که وجدان خود را زیر پا گذاشته و مابین عقل و دین نزاعی برقرار کنند که تا امروز هیچ يك از طرفین نزاع با اصطلاح این اشخاص (که مورد ترحمند تا توبیخ) یعنی عقل و دین بردیگری پیروز نشده است! دین و عقل نزاعی ندارند آنچه که با یکدیگر نزاع دارند یا شخص متدین یا شخص عاقل است که بوسیله خصوصیات مغزی و روانی خود به جان یکدیگر می‌افتند و یا یکی از آن دو (عقل یا دین) مفهوم حقیقی خود را از دست می‌دهد و با یکدیگر به پیکار بر می‌خیزند.

۹) و نیز ذهبی در کتاب ترجمه ابی‌العلاء المَعری - (ص ۱۳۴) چنین نقل می‌کند: «سَمِعْتُ أَخِي الْقَاضِيَّ أَبَا الْفَتْحِ يَقُولُ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَلَاءِ التَّنُوخِيِّ بِالْمَعْرَةِ ذَاتَ يَوْمٍ فِي وَقْتِ خُلُوةٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ مِنْهُ وَكُنْتُ أَتَرَدُّ دُائِبَهُ وَأَقْرَأُ عَلَيْهِ فَسَمِعْتُهُ وَهُوَ يُنْشِدُ مِنْ قَبْلِهِ:

كَمْ غُودِرَتْ غَادَةٌ كِعَابُ	وَ عُمِرَتْ أُمُّهَا الْعَجُوزُ
أَحْرَزَهَا الْوَالِدَانِ حِرْزاً	وَ الْقَبْرُ حِرْزُهَا حَرِيزُ
يَجُوزُ أَنْ تُبْطِئَ الْمَنَايَا	وَ الْخُلْدُ فِي الدَّهْرِ لَا يَجُوزُ

نَمْ تَأَوَّهَ مَرَّاتٍ وَتَلَا: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ اللَّهِ خِرَّةَ ذَلِكَ يَوْمٍ مَجْمُوعُ

لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ. وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدُّودٍ. يَوْمَ يَأْتِي لَا تُكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ^۱ ثُمَّ صَاحَ وَبَكَى بُكَاءً شَدِيدًا وَطَرَخَ وَجْهَهُ عَلَى الْأَرْضِ زَمَانًا ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَمَسَحَ وَجْهَهُ فَقَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَكَلَّمَ هَذَا فِي الْأَقْدَمِ، سُبْحَانَ مَنْ هَذَا كَلَامُهُ، فَصَبْرْتُ سَاعَةً ثُمَّ سَلَمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ فَقَالَ مَتَى أَتَيْتَ؟ فَقُلْتُ السَّاعَةَ. ثُمَّ قُلْتُ يَا سَيِّدِي أَرَى فِي وَجْهِكَ أَثَرَ غَيْظٍ؟ فَقَالَ: لَا يَا أَبَا الْفَتْحِ، بَلْ نَشَدْتُ شَيْئًا مِنْ كَلَامِ الْمَخْلُوقِ وَتَلَوْتُ شَيْئًا مِنْ كَلَامِ الْخَالِقِ فَلَحِيقَنِي مَا تَرَى، فَتَحَقَّقْتُ صِحَّةَ دِينِهِ وَقُوَّةَ يَقِينِهِ.»

ابوالمهذب عبدالمنعم سروجی می گوید: (شنیدم از برادرم قاضی ابوالفتح می گفت که روزی در موقعی که خلوت بود وارد شدم به ابوالعلائی تنوخی در معره بدون اینکه او بداند و من از کسانی بودم که پیش او رفت و آمد می کردم و برای او شعروسخن می خواندم. در آن روز شنیدم که شعری که از آن خود او بود می خواند (چه بسا دختران جوان که به زیر خاک سپرده شدند و مادر پیر آنها عمر طولانی نموده دخترانی که پدر و مادرشان آنها را مخفی نگه می داشتند، سپس قبر نگهدارنده و مخفی کننده آنها گشت. ممکن است که مرگها در رسیدن تأخیر کنند ولی ماندن ابدی در دنیا ممکن نیست). سپس چند بار آه کشید و این آیات را تلاوت کرد: (ترجمه آیات را در پاورقی متذکر شدیم). سپس فریادی کشید و سخت گریست و زمانی روی بر زمین نهاد و سپس سربلند کرد و صورتش را پاک کرد و گفت: پاکیزه خداوندی که این سخنان را در قدیم فرموده است، پاکیزه خداوندی که سخنش اینست. من مقداری صبر کردم سپس به وی سلام کردم، سلامم را پاسخ داد و گفت: کی آمدی؟ گفتم: همین ساعت. سپس گفتم سرور من، در صورتت نشانی از ناگواری می بینم؟ گفت: نه، ای ابوالفتح، بلکه

۱- هود آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵ (در نابود کردن اهالی آبادیهایی که ستم کردند، آیتی است برای کسی که از عذاب آخرت بترسد. آن روزی است که همه مردم در آن جمع می شوند و آن روز مشهودی است. و ما آن را به تأخیر نمی اندازیم مگر برای مدتی حساب شده. روزی که می آید و هیچ کس بدون اذن خداوندی سخن نمی گوید. گروهی از آنان شقی و گروهی دیگر سعیدند).

چیزی از سخن مخلوق را گفتم و چیزی هم از کلام خالق تلاوت نمودم، در نتیجه حالتی به من دست داد که می بینی. از این جهت صحت دین و قوت یقین ابوالعلاء بر من ثابت گشت).

□

با نظر به مجموع مطالبی که درباره ابوالعلاء معری مطرح کردیم، روشن شد که این مرد دانا به ادبیات عرب و دقائق لغات و ضرب المثلها و حتی آیات قرآنی و احادیث، فی الجمله از تفکرات منظمی که بتواند فلسفه‌ای را پی‌ریزی کند ناتوان بوده است، که شاید برای جبران احساس حقارت از نابینایی، علاقه‌ای شدید بر جلب توجه مردم به خویشتن داشته است و می‌دانیم که برای هر سخنی که ابوالعلاء گفته است، در هر زمانی مشتری وجود دارد و بقول شاعر: «گروهی این گروهی آن پسندند» در نتیجه، مراجعه عمر بن ابراهیم خیامی را با آن تفکرات فلسفی و علمی بالا (اگر ثابت شود) می‌توان چنین توجیه نمود که خیامی به جنبه‌های ادبی تفکرات ابوالعلاء، یا به بیان شیوای ابوالعلاء درباره فناء دنیا و بیوفایی آن و درو شدن همه پدیده‌های موجود با داس تحولات، علاقه داشته است و در گذشته دیدیم که عینیه ابوالعلاء را در نزد زمخشری قرائت کرده است^۱ که جنبه ادبی بسیار خوبی دارد، نه محتوای پوچ گرای.

۱. مطلع اشعار اینست:

نَبِيٌّ مِنَ الْغُرَبَاءِ لَيْسَ عَلَى شَرْعٍ يُخَبِّرُنَا أَنَّ الشُّعُوبَ إِلَى الصَّدْعِ

دیدگاه فلسفی خیامی (عمر بن ابراهیم)

شخصیتی که به نام عمر بن ابراهیم خیامی در تاریخ فلسفه و علوم بعنوان فیلسوف و دانشمند برجسته ثبت شده است، مردی است که قطعاً از تفکرات فلسفی و علمی والائی برخوردار بوده است. این تفکرات هیچ گونه ابهام و پیچیدگی ندارند، بطوریکه اگر از يك عده رباعیات نهیلیستی (پوچ گرایی) و لذت پرستی (هدونیستی) قطع نظر کنیم، بایک فیلسوف و دانشمندی روبرو خواهیم گشت که مانند دیگر فلاسفه و دانشمندان با پذیرش مقداری از اصول کلی و مبادی بنیادین درباره جهان هستی اظهار نظر کرده است. در این مبحث برای توضیح طرز تفکرات خیامی مقداری از مبانی و دیدگاه‌ها و دلائلی را که برای مدعاهای فلسفی و هستی از دیدگاه خود می‌آورد مطرح می‌کنیم:

يك : وجود خداوند احتیاج به علت ندارد

عمر بن ابراهیم خیامی در تفسیر اصول مطالب سه گانه در فن فلسفه، پس از توضیح سه مطلب: (مطلب «هل» که سؤال از وجود شیئی است) و (مطلب «ما» که سؤال از حقیقت و ماهیت شیئی است) و (مطلب «ام» که سؤال از علت شیئی است) چنین می‌گوید:

«إِلَّا أَنَّ مَطْلَبَ مَا يَنْقَسِمُ بِحَسَبِ الْقِسْمَةِ الْأُولَى إِلَى قِسْمَيْنِ لَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِهِمَا: مَا هُوَ خَالٍ عَنِ اللَّيْمَةِ وَهِيَ الْأَشْيَاءُ الْوَاجِبَةُ الَّتِي لَا يُمَكِّنُ أَنْ لَا تَكُونَ مَوْجُودَةً وَإِنْ فُرِضَتْ غَيْرُ

مَوْجُودَةٍ لَزِمَ مِنْهُ مَحَالٌ وَالشَّيْءُ الَّذِي يَكُونُ بِالْحَقِيقَةِ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ لَا يَكُونُ لَهُ سَبَبٌ وَلِئَنَّهُ فَيَكُونُ إِذَنْ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ الَّذِي عَنْهُ الْوُجُودُ لِكُلِّ مَوْجُودٍ وَبِجُودِهِ وَحِكْمَتِهِ قَاضٍ كُلُّ خَيْرٍ وَعَدْلٍ جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ... وَقَدْ تَبَيَّنَ فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ أَنَّ السَّبَبَ الَّذِي لَا سَبَبَ لَهُ هُوَ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ وَبَرَى مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِ النَّقْصِ وَإِلَيْهِ يَنْتَهِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ وَعَنْهُ تُوَجَّدُ. فَتَبَيَّنَ أَنَّ سُؤَالَ الْإِلَهِّ لَا يَغْتَرِضُ عَلَى كُلِّ مَوْجُودٍ، بَلْ عَلَى مَوْجُودَاتٍ إِذَا فُرِضَتْ غَيْرَ مَوْجُودَةٍ لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مَحَالٌ، وَأَمَّا عَلَى الْمَوْجُودِ الْوَاجِبِ الْوَاحِدِ، فَلَا»^۱

(مطلب «ما» با نظر به قسمت اولی به دو قسم تقسیم می شود که باید به آن دو متذکر شویم. [خیامی در این مبحث فقط يك قسم را بیان نموده است و بنظر می رسد که قسم دیگر را با توجه به همین قسم واضح دیده و آن را بی نیاز از تذکر دانسته است.] قسم اول حقیقتی است که خالی از لزمیت است. (لم = علت و سبب) اشیایی هستند که واجبند و ممکن نیست موجود نباشند و فرض عدم این اشیاء مستلزم محال است. و آن شیئی که حقیقتاً دارای این صفت باشد، برای آن، سبب و لمیتی وجود ندارد، در نتیجه چنین چیزی واجب الوجود بذاته است (آنچه که ذاتاً و بدون نیاز به علتی واجب الوجود می باشد) و این واجب الوجود آن واحد حی قیوم است که وجود برای هر موجودی از او است و با احسان و حکمت او است که فیض همه خیرات و عدل بر موجودات جاری می گردد، این خداوند است جل جلاله و تقدست اسماؤه. و در علم الهی ثابت شده است که آن سبب که برای آن سببی نیست (آن علت که برای او علتی نیست) آن واجب الوجود بذاته و واحد از جمیع جهات و بری از همه اقسام نقص است و آن خداوندی است که همه اشیاء به او منتهی می گردد و از او به وجود می آید. پس واضح شد که سؤال لم (سؤال از علت) بر هر موجودی عارض نمی گردد، بلکه برای آن موجودات عارض می گردد

۱. رساله در پاسخ قاضی ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی که در کتاب المکون والمکلیف (ص ۷۴ و ۷۵) آمده است.

که از معدوم فرض کردن آنها محال لازم نمی آید. و اما برای موجود واجب واحد این سؤال (سؤال از علت) عارض نمی گردد).

عمر بن ابراهیم خیامی در این مبحث چند مسئله از عالیت‌ترین مسائل الهی را بیان نموده است:

مسئله یکم: سؤال از علت برای وجود خداوندی غلط است. خیامی برای اثبات این مدعا بهترین دلیل را بیان نموده است و توضیح آن دلیل این است که موجود از آن جهت که موجود است یعنی فقط از آن جهت که موجود است، احتیاجی به علت ندارد، بلکه از آن جهت که ممکن است معدوم باشد و ضرورت در ذات او نباشد به علت نیازمند است، یعنی موجودی که وجوب و ضرورت در ذات او است و امکان نیستی برای آن موجود به هیچ وجه راه ندارد، سؤال از علت به وجود آورنده آن، منطقی نیست. و چون خداوند جل جلاله واجب بالذات است و فرض نیستی بر آن ذات اقدس فرضی محال است، لذا سؤال از علت بوجود آورنده خدا خلاف حکم عقل است. دو نتیجه بسیار با اهمیت که از این بحث و استدلال می توان گرفت، بدین قرار است:

نتیجه یکم) اینکه وجوب و ضرورت در ذات خدا است، یعنی آن ذات اقدس بدون نیاز به ضمیمه چیزی به آن که واجب الوجود است، ضروری الذات است. لذا اگر کسی آن قدرت مغزی و روانی را داشته باشد که بتواند مفهوم واجب الوجود را دریابد، حکم قطعی به هستی او در دنبال دریافت آن مفهوم قطعی خواهد بود این مسئله را که اینجانب با اصطلاح «برهان وجوبی یا کمالی» طرح کرده‌ام، در مجلد چهاردهم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مشروحاً مورد بررسی قرار داده‌ام.

نتیجه دوم) که بسیار مهم است، پاسخ عده‌ای از اشخاص است که می گویند: «خدا را که به وجود آورده است!» و متأسفانه این سؤال فکر و شخصیت معروف در مغرب زمین را (داروین در نامه‌ای که به بختر نوشته است، و امانوئل کانت) که می گوید: «اگر ما از راه قانون علیت به اثبات وجود خدا بپردازیم، این سؤال برای ما پیش خواهد آمد که آن خدا را که بوجود آورده است؟» بخود مشغول داشته است. در صورتیکه

اگر این دو متفکر به مطلبی که عمر بن ابراهیم خیامی آورده است و در مغرب زمین دکارت آنرا مهمترین مقدمه اثبات وجود خدا (در برهان وجوبی یا کمالی) دانسته و بحث نموده است، متوجه می شدند، غیر منطقی بودن سؤال را می یافتند.

مسئله دوم: مطلب بسیار با اهمیتی است که خیامی می گوید: «همه خیرات و عدل از فیض خداوندی بر موجودات جاری می گردد، چنانکه هستی همه موجودات مستند به وجود آن ذات اقدس است.» آیا با این خدا شناسی که در عبارات خیامی دیده می شود با نظر به چند رباعی بی سند باز می توان گفت: خیامی فیلسوفی است شاک، خیامی فیلسوفی است پوچ گرا؟

دو: موجودات عالم هستی واقعیت دارند

با نظر به متن تفکرات فلسفی و عامی خیام، این شخص نه تنها پوچ گرا نیست، بلکه جهان هستی را با قطع نظر از ذهن درک کننده و تخیلات بازیگرانه، دارای واقعیت می داند و به اصطلاح غربیها عمر بن ابراهیم خیامی رئالیست (واقع گرا) است، نه ایده آلیست (ذهن گرا) از هر مکتبی که باشد: خواه ایده آلیسم بر کلی و خواه ایده آلیسم نیچه، و شلینگ و هگل. در رساله الکون والتکلیف می گوید:

«وَأَمَّا مَطْلَبُ هَلْ مِثْلُ قَوْلِ الْقَائِلِ: الْمَوْجُودَاتُ هِيَ عَلَى الصِّفَةِ الْمَذْكُورَةِ حَاصِلَةٌ أَمْ لَا؟ فَيَكُونُ الْجَوَابُ عَنْهُ بِنَعَمْ. فَإِنَّ طَالِبَنَا بِالْبُرْهَانِ عَلَى حُصُولِ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ، فَإِنَّ ذَلِكَ ظَاهِرٌ جَدًّا يُغْنِيَانَا الْحِسَّ وَالْمُشَاهَدَاتِ الْضَّرُورِيَّةُ وَالْقَضَايَا الْعَقْلِيَّةُ عَنِ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ غَيْرِهَا»^۱

(و اما مطلب «هل» مانند اینکه گوینده ای بگوید: «موجودات با صفات مذکوره (با تمایزات و مشخصات) وجود و واقعیت دارند یا نه؟» پاسخ از این سؤال به «آری»

است و اگر برای واقعیت این موجودات برهان بخواند، این امر (ثبوت واقعیت موجودات) جداً واضح است، حس و مشاهدات بدیهی و قضایای عقلی ما را از استدلال برای امر مزبور بغیر از حس و مشاهدات بدیهی و قضایای عقلی بی نیازی کند.

از این تفکر عالی فلسفی نیز بدین نتیجه می‌رسیم که خیامی نمی‌تواند واقعیت موجودات را به شوخی گرفته و آنها را هیچ و پوچ قلمداد کند، لذا همه آن رباعیانی را که دارای محتوای نفی واقعیت موجودات باشد یا قوانین جاریه در آنرا بی‌اساس تلقی کند، حتماً باید از دیدگاه خیامی مردود شناخت.

سه: جریان فیض وجود از خداوند بر موجودات

خیامی در این مسئله بسیار با اهمیت، چنین می‌گوید:

«وَأَمَّا لِمِیَّةِ الْكَوْنِ الْمَطْلُوقِ وَهُوَ فَيَضَانُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ مُنْتَظِمَةً فِي تَرْتِيبِ السِّلْسِلَةِ النَّازِلَةِ مِنْ عِنْدِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ طَوَّلاً وَعَرْضاً، فَهِيَ جُودُ الْحَقِّ الْمَحْضِ التَّامِّ الَّذِي يَفِیضُ عَنْهُ كُلُّ مُمَكِّنٍ. فَجُودُ الْبَارِئِ تَعَالَى سَبَبُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ، فَإِنْ طَوَّلْنَا بِالْجَوَابِ عَنْ لِمِیَّةِ جُودِهِ، قُلْنَا لَا لِمِیَّةَ لَهُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ وَكَمَا أَنَّ ذَاتَ وَاجِبِ الْوُجُودِ لَا لِمِیَّةَ لَهُ فَكَذَلِكَ جُودُهُ وَجَمِيعُ أَوْصَافِهِ لَا لِمِیَّةَ لَهَا...»^۱

(و اما سؤال از علت «کون مطلق» که عبارت است از جریان فیض این موجودات در ترتیب سلسله نزولی از مبداء اول حق عزوجل چه در امتداد طولی و چه در پهنة عرضی. این فیض عبارت است از جود حق محض کامل که هر ممکنی فیض خود را از اومی گیرد. پس جود و فیض الهی سبب بوجود آمدن این موجودات است. اگر از ما پاسخ سؤال از علت جود او مطالبه شود، می‌گوییم: برای جود او علتی نیست، زیرا جود از آن خداوند واجب است و چنانکه ذات واجب الوجود علت ندارد، همچنان جود و جمیع صفات خداوندی علتی ندارد.)

در جمالات فوق دو مطلب بسیار مهم دیده می‌شود که خیام با کمال قاطعیت بیان

می‌دارد:

مطلب یکم: فیض وجود که بر همه عالم هستی جاری شده است ناشی از جود و کرم و احسان خداوندی است. پس جود خداوندیست که سبب به وجود آمدن همه موجودات است. این مطلب بسیار عالی است و همه حکمای اسلامی و منابع معتبر اسلام نیز همین نظریه را تأیید می‌نمایند.

مطلب دوم: جود و کرم و احسان خداوندی احتیاج به علت ندارد، خیام بی- نیازی جود خداوندی از علت را تشبیه به بی‌نیازی ذات خداوند سبحان از علت یا یکی از لوازم آن می‌داند. این مطلب دوم مورد بحث و مناقشات متنوع است. اگر گفته شود: خداوند سبحان در افاضه وجود بر موجودات هیچ گونه اختیاری نداشته است، در این صورت یا باید بگوییم عامل قوی‌تر از ذات پاک ربوبی، موجب به فعلیت رسیدن افاضه بر موجودات شده است، که محال است زیرا او است قدرت بخش همه موجودات و هیچ عاملی مافوق او وجود ندارد که بتواند او را مجبور نماید. و یا باید بگوییم: افاضه هستی بر موجودات صفت ذاتی او بوده و از آن ذات اقدس تفکیک نمی‌گردد، در این فرض باید به قدم موجودات معتقد شد که آن‌هم نه از دیدگاه عقل صحیح است و نه اسلام آن را می‌پذیرد و یا بگوییم: قدرت بر افاضه هستی بر همه موجودات، صفت ذاتی خداوند است مانند علم، ولی افاضه و مفیض بودن از صفات فعلی او است. بنظر می‌رسد این نظریه اخیر منطقی‌ترین نظریات است که درباره این مطلب گفته شده است.^۱ لذا اینکه خیام بی‌نیازی جریان فیض خداوندی از علت را بر موجودات تشبیه

۱. فرق ما بین صفات ذاتی خداوندی و صفات فعلی او در این است که صفات ذاتی قابل تفکیک از ذات اقدس ربوبی نمی‌باشند، مانند علم و قدرت و این صفات عین ذات خداوندی است و هر يك از این صفات بیان‌کننده کمالی در آن ذات اقدس است. صفات فعلی آن صفاتی هستند که از افعال خداوندی انتزاع می‌شوند، مانند رزاقیت. این صفت از فعل روزی دادن انتزاع می‌شود و همچنین محیی و ممیت که از زنده کردن و میراندن مردم و دیگر جانداران انتزاع می‌شود و این صفات فعلی مسبوق به اراده خداوندی هستند، یعنی اگر خدا اراده کند زنده می‌کند و می‌میراند در صورتیکه صفات ذاتی مسبوق به اراده نبوده و مساوی ذات اقدس ربوبی می‌باشند و این مسئله را هم باید در نظر گرفت که قدرت بر صفات فعلی یکی از صفات ذات خداوندی می‌باشد.

تحلیل شخصیت خیام

به بی نیازی وجود خداوندی از علت می نماید، قابل تأمل است زیرا جریان فیض وجود را بر موجودات نمی توان مشمول قانون علیت و وسیله هدفی که ما انسانها محکوم به آن می باشیم، تلقی نمود، یعنی چنان نیست که علتی از ذات اقدس خداوندی چه بعنوان علت فاعلی و چه بعنوان علت غائی (هدف خواهی) موجب افاضه وجود از خداوند سبحان بر موجودات بوده باشد، اینگونه تصورات درباره افعال خداوندی ناشی از انس شدید ما با مفاهیم «علت، معلول، وسیله و هدف» در کارها و شئون زندگی ماست. و اگر اشخاصی از تصور صحیح چگونگی جریان فیض وجود از آن ذات اقدس ربوبی بر کائنات ناتوان بوده باشند، نباید چنین نتیجه بگیرند که پس وجود موجودات مستند به فیض خداوندی نیست، چنانکه ناتوانی ما از شناخت دقیق «تحلیلی و ترکیبی» چگونگی صدور معلولات از علل آنها، مخصوصاً فعالیت های مغزی و روانی که بعنوان معلولاتی بوجود می آیند، موجب آن نمی شود که منکر وجود علل آنها بوده باشیم. مثالی را برای توضیح این مطلب در نظر می گیریم: آیا تا کنون، چگونگی بروز شهود و اکتشافات جدید از علل مغزی و روانی ما روشن شده است؟ گمان نمی رود کسی چنین ادعایی داشته باشد که چگونگی جریان قانون علیت را در بروز شهودها و اکتشافات، می فهمد، با این حال هیچ کس نمی تواند تردید داشته باشد در اینکه همه این پدیده ها معلولاتی هستند که از عللی صادر می شوند. تا اینجا روشن شد که عمر بن ابراهیم خیامی دارای تفکرات بسیار عالی در فلسفه الهیات بوده است. پس از مطالب فوق، وی مطلب مهمی را درباره ترتیب خلقت با نظریه اختلاف موجود در شرف و ارزش متذکر می شود.

چهار: تقدم در خلقت به ملاك اشرفیت است، یعنی موجود اشرف در خلقت تقدم به دیگر موجودات دارد.

«وَقَدْ تَشَعَّبَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ مَسْئَلَةٌ هِيَ أَهَمُّ الْمَسَائِلِ وَأَضْعَفُهَا فِي هَذَا الْبَابِ وَهِيَ فِي تَفَاوُتِ الْمَوْجُودَاتِ فِي الشَّرَفِ. فَأَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ مَسْئَلَةٌ قَدْ تَحَرَّرَ فِيهَا أَكْثَرُ النَّاسِ حَتَّى لَا يَكَادُ يُوجَدُ عَاقِلٌ إِلَّا وَيَعْتَرِيهِ فِي هَذَا الْبَابِ تَحِيرٌ وَلَعَلِّي وَمُعَلِّمِي أَفْضَلُ الْمُتَأَخِّرِينَ الشَّيْخَ الرَّئِيسَ أَبَا عَلِيٍّ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيْنَا الْبُخَارِيِّ أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ قَدْ أَمَعَنَا النَّظَرَ فِيهَا وَأَنْتَهَى بِنَا الْبَحْثُ

إِلَى مَا قَنَعَتْ بِهِ نَفْسُنَا، إِمَّا لِضَعْفِ نَفْسِنَا الْقَانِعَةِ بِالشَّيْءِ الرَّكِيكِ الْبَاطِلِ الْمَرْخُوفِ
الظَّاهِرِ، وَ إِمَّا الْقُوَّةَ الْكَلَامِ فِي نَفْسِهِ يَجِبُ أَنْ يَقْنَعَ بِهِ وَسَنَائِي بِطَرَفٍ مِنْ ذَلِكَ عَلَى
سَبِيلِ الرَّمْزِ. فنقول: إِنَّ الْبُرْهَانَ الْحَقِيقِيَّ الْبَقِيَّةَ قَائِمٌ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ لَمْ يُبْدِ
عَهَا اللَّهُ تَعَالَى مَعَابِلَ أَبَدَهَا نَارِلَهُ مِنْ عِنْدِهِ فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ. قَالَ مُبْدِعُ الْأَوَّلِ هُوَ الْعَقْلُ
الْمَحْضُ وَهُوَ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ لِقَرَبِهِ مِنَ الْمُنْذِ الْأَوَّلِ الْحَقِّ، ثُمَّ هَكَذَا أُبْدِعَ الْأَشْرَفُ
قَالَ أَشْرَفُ نَارِلًا إِلَى الْأَخْسَرِ فَلَا أَحْسَرَ حَتَّى سَمِعَ فِي الْإِبْدَاعِ إِلَى أَحْسَرِ الْمَوْجُودَاتِ وَ
هُوَ طَبِيعَةُ الْكَائِنَاتِ الْمَسْدُودَةِ. ثُمَّ تَبَدُّدَ الْإِبْدَاعِ دَسَاعِدًا عَنْهَا إِلَى الْأَشْرَفِ قَالًا أَشْرَفِ،
حَتَّى انْتَهَى إِلَى الْإِنْسَانِ ثُمَّ هُوَ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ الْمُرَكَّبَةِ وَ آخِرُ الْمَوْجُودَاتِ فِي عَالَمِ
الْكُونِ وَالْفَسَادِ. قَالُوا قَرَنَ مَدْفُونٌ مُبْدِعُ الْمَوْجُودَاتِ وَ لَا مَدْفُونٌ الطَّبِيعَةُ فِي الْمُرَكَّبَاتِ أَشْرَفُهَا
وَقَدْ قَدَّرَ تَعَالَى جَدُّهُ تَكْوِينَ تَكْوِينٍ فِي رُتَبٍ مُتَرَتِّبَةٍ، صُرُورِهِ عَدَمِ اجْتِمَاعِ الْمُتَضَادَّاتِ
بَلِ الْمُتَقَابِلَاتِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ. فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ لِمَ خَلَقَ
الْمُتَضَادَّاتِ الْمُتَمَانِيَةَ فِي الوجودِ؟ فَيَكُونُ الْجَوَابُ عَنْهُ الْإِمْسَانُ عَنِ الْخَيْرِ الْكَثِيرِ مِنْ جِهَةٍ
لِزُومِ شَرِّ قَلِيلٍ إِيَّاهُ شَرٌّ كَثِيرٌ. وَالْحِكْمَةُ الْكَلِمَةُ الْحَقَّةُ وَ الْخُرُوجُ الْكَلِمَةُ الْحَقُّ أُعْطِيََا جَمِيعَ
الْمَوْجُودَاتِ كَمَا لَهَا الدَّائِي لَهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحَسَّنَ حُظُّ وَاحِدٍ مِنْهَا، إِلَّا أَنَّهَا بِحَسَبِ الْقُرْبِ
وَالْبُعْدِ مُتَفَاوِتَةٌ فِي الشَّرَفِ وَ ذَلِكَ لِإِبْخَالٍ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ عَرُوحًا، بَلِ لِقِتْضَاءِ الْحِكْمَةِ
السَّرْمَدِيَّةِ ذَلِكَ. فَهَذِهِ جُمْلَةٌ وَإِنْ أوردتها عَلَى سَبِيلِ اقْتِضَاءِ مَدْحٍ وَ- وَمِنْ الْحُكَمَاءِ
فَإِنْ تَحَقَّقَ أَصُولُهَا بِالْبُرْهَانِ يَهْدِيكَ سَبِيلَ تَحْقِيقِهَا بِالْيَقِينِ. »

(از مطالبی که گفتیم، مسئله‌ای بروزمی کند که مهمترین و مشکلترین مسائل در
این باب است. این مسئله عبارتست از تفاوت موجودات در شرف. پس بدان این مسئله ایست
که اکثر مردم در آن متحیرند، بطوریکه عاقلی پیدا نمی‌شود مگر اینکه در این باب
حیرتی برای او عارض می‌گردد. شاید من و معلم افضل فلاسفه و دانشمندان متأخر،
شیخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینای بخاری که خداوند درجه او را متعالی
بدارد، در این مسئله نظر دقیق نمودیم و کاوش و بررسی در این مبحث ما را به مقصدی

رسانید که نفس ما به آن قانع گشت، شاید بجهت ضعف نفس ما بود که به چیز محقر و پست و باطل که ظاهرش آراسته است، قانع می گردد و شاید سخنی که ما بدان رسیده ایم فی نفسه قوی و محکم بوده و شایستگی افناع داشته است که ما را قانع نموده است. و ما مقداری از این بحث را بطور اشاره می آوریم. پس می گوئیم: برهان حقیقی یقینی اثبات می کند که خداوند متعال این موجودات را باهم و بیکبار ابداع (ایجاد موجود مسبوق به نیستی) فرموده است، بلکه خداوند متعال این موجودات را از نزد خود در سلسله ترتیب در مجرای سیر نزولی ابداع فرموده است. آنچه که نخست و پیش از همه آفریده شده است، عقل محض است و عقل محض اشرف موجودات است زیرا که نزدیکترین موجود به مبداء اول حق جل و علا است. سپس بدین ترتیب فیض خلقت ابداعی از اشرف به موجودی پائین تر از آن در شرف، تا پست و پست تر جریان پیدا کرده تا به پست ترین موجودات می رسد که عبارت است از طبیعت کائنات روبرو به فساد. سپس ایجاد را از شرف به اشرف آغاز فرمود و به انسان رسید که اشرف موجودات مرکب و آخرین موجودات در عالم کون و فساد است.

نزدیکترین موجودات ابداعی به خدا اشرف آن موجودات است و آنچه که دور از عالم طینت (طبیعت) در مرکبات است، اشرف آنها است. خداوند تعالی ایجاد این مرکبات را در برهه ای از زمان مقدر فرمود زیرا عدم اجتماع اضداد، بلکه عدم اجتماع اشیاء متقابل در یک شیئی و در یک زمان و از یک جهت ضروری است. اگر گوینده ای بگوید: چرا خداوند متعال اشیاء متضاد را که در وجود غیر قابل اجتماعند، آفرید؟ پاسخ این گوینده چنین است که خودداری از ایجاد خیر کثیر بجهت شرقلیلی که دارد، خود شر کثیر است. حکمت کلی حق و جود کلی حق برای همه موجودات کمال ذاتی خود را بدون اینکه از سهم یکی از آنها کاسته شود عطا نموده است. الا اینکه موجودات بحسب نزدیکی به خدا و دوری از او، در شرف متفاوت می باشند، و این نه به جهت بخل از طرف حق عزوجل است، بلکه به جهت حکمت سرمدی است که چنین اقتضاء می کند. اینها مطالبی هستند که اگرچه با پیروی از طرز تفکرات گروهی از حکماء

آنها را وارد کردم ولی تحقیق اصول این مطالب بوسیله برهان، ترا به راه تحقیق یقینی آنها رهنمون می گردد.)

برای آشنایی مفید با دیدگاه های فلسفی عمر بن ابراهیم خیامی مطالبی را که در جملات فوق آورده است، مورد بررسی قرار می دهیم:

(۱) نخستین مطلبی را که مورد توجه قرار می دهیم، همان است که در تفسیر جملات گذشته خیامی نیز متذکر شدیم و آن این است که آیا این مطالب فلسفی الهی با آن دقت نظر و استدلال که مشاهده نمودیم، با شکاکیت یا پوچ گرایی و لذت پرستی که در مقداری از رباعیات دیده می شود، سازگار است؟ نه هرگز، واقعاً اگر برخی از رباعیات نامعقول و پوچ گرایی منسوب به خیامی را در برابر مطالب این جملات قرار بدهیم، فاصله تضاد و تناقض آن دو، فاصله عقل و جنون است، یعنی اگر کسی با داشتن عقیده به مطالب فوق، مطلبی را در پوچی هستی بگوید، لاجرم باید اختلالی در روان او بوده باشد.

(۲) مسئله ای که مورد تحقیق خیامی در این مبحث است، از مشکلترین مسائل فلسفه است که به قول وی اکثر مردمی که خواسته اند این مسئله را بفهمند دچار حیرت شده اند. در اینجا مجبوریم باین نکته بسیار ضروری اشاره کنیم که آیا آن شخصیت برجسته به نام عمر بن ابراهیم خیامی که در چنین مسئله مشکل که اکثر مردم را در حیرت فرومی برد، بدون تردید و حیرت آن را حل و فصل می نماید، بطوریکه مبنای حل مسئله را به برهان استوار می سازد، آیا ممکن است بوسیله ناسازگاری مقداری از رویدادهای هستی و زندگی با خواسته های انسان، و همچنین بوسیله ناسازگاری محدودیت علم با اشتیاق جدی درون به معرفت همه جانبه، برخیزد و علم و فلسفه و حکمت و بلکه جهان دستی را به باد مسخره بگیرد و به سبویی پراز می پناه ببرد و در کنار چشمه ساری دست به گردن یاری بنشیند و خود را تخدیر و دیگران را هم با توصیه

باین کار عیانه مست و ناهشیار بسازد!

(۳) می گوید: من و معلم ابن سینا درباره این مسئله دقت کرده و در ادعای قانع شده ایم. اینکه به این راه حل قانع شده ایم ممکن است بیجی از دو تامل مسدود باشد: یا من و ابن سینا به جهت ضعف نفس نه در جهت قناعت به چیزهای پست می یابیم، به آن راه حل قناعت کرده ایم، و یا واقعاً دعای که به نظر ما رسیده است، چنان قوی و محکم است که شایستگی اقناع را دارد است. اعتراضی که در این زمینه می توان به خیامی نمود، این است که خیامی با این حال در سطرهای بعدی با کمال صراحت می گوید: «إِنَّ الْبَرَّهَانَ الْحَقِيقِيَّ الْيَقِينِيَّ قَائِمٌ عَلَى أَنَّ هَذَا الْمَوْجُودَاتِ لَمْ يُبْدَعْهَا اللَّهُ تَعَالَى مُعَابِلَ أَبْدَعْنَاهَا زَائِلَةٌ مِنْ عِنْدِهِ فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ» (برهان حقیقی یقینی اثبات می کند که خداوند متعال این موجودات را باهم و بیکبار ابداع فرموده است، بلکه خداوند تعالی این موجودات را از نزد خود در سلسله ترتیب در مجرای سیر نزولی ابداع فرموده است).

توضیح اعتراض چنین است که اگر واقعاً برهان حقیقی یقینی جریان موجودات را به ترتیبی که خیامی و ابن سینا بیان می دارند، اثبات می کند، تردید در اینکه ممکن است من و معلم ابن سینا به جهت ضعف به آن قانع شده ایم بی معنی خواهد بود. ولی همین مطلب از آن جهت که دلالت به وسعت دیدگاه خیامی دارد، با قطع نظر از موردی که آن را تطبیق کرده است، مطلبی جالب توجه و بسیار آموزنده است.

(۴) خیامی برای حل مسئله ترتیب نزولی عقل را اولین مخلوق می داند. داستان عقول عشره را که گروهی از فلاسفه مخصوصاً مشائیون پذیرفته اند، در کتب فلسفی مفصلاً مطرح نموده اند و گروه های دیگری از فلاسفه عقول عشره را اثبات شده نمی دانند. خواجه نصیرالدین طوسی در مجرّد بعضی از دلایل اثبات عقول عشره را رد کرده و می گوید: «وَأَدِلَّةٌ وَجُودِهَا مَذْخُولَةٌ كَقَوَائِمِهِمُ الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ» (ودلایل وجود عقول عشره مورد اشکال است مانند گفتارشان: از واحد جز واحد صادر نمی گردد) البته چنانکه اشاره کردیم خواجه نصیر رحمه الله علیه عقول مجرد را نهی قطعی نمی کند. خیامی برای اثبات عقل اول به قاعده اشرف استدلال می کند.

(۵) خیامی در این عبارات که مورد تحلیل قرار داده ایم خلقت ابداعی را با کمال صراحت می پذیرد، در صورتیکه در عبارات قبلی (مأخذ مزبور، ص ۷۷) گفته بود : «فَجُودُ الْبَارِي تَعَالَى سَبَبُ هَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ، فَإِنْ طَوَّلْنَا بِالْجَوَابِ عَنْ لِمَّةِ جُودِهِ، قُلْنَا لَهُ لَا لِمَّةَ لَهُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ وَكَمَا أَنَّ ذَاتَ وَاجِبٍ الْوُجُودِ لَا لِمَّةَ لَهُ فَكَذَلِكَ جُودُهُ وَجَمِيعُ أَوْصَافِهِ لَا لِمَّةَ لَهَا.»

(پس جود و فیض الهی سبب به وجود آمدن این موجودات است. اگر از ما پاسخ سوال از علت جود او مطالبه شود، می گوییم برای جود او علتی نیست، زیرا جود او واجب است و چنانکه ذات واجب الوجود علت ندارد، همچنان جود و جمیع صفات خداوندی علتی ندارد) مفهوم وجوب مخصوصاً با مقایسه وجوب جود و فیض خداوندی با ذات او، با ابداع که خلقت غیر مسبوق به هستی است، سازگار نمی باشد مگر اینکه گفته شود: وجوب جود در نظر خیامی فقط از آن جهت شبیه به وجوب ذات ربوبی است که بی نیاز از علت یعنی بی نیاز از غرض و غایت خارج از ذات خود جود می باشد و این منافاتی با ابداعی بودن آن ندارد. البته این مسئله در خور تأمل بیشتری است. ۶) بیان خیامی و بعضی دیگر از فلاسفه الهی در آغاز خلقت ابداعی اینست که خداوند متعال چون محض خیر و شرف و کمال است، لذا آنچه که مستقیماً باید از خدا صادر شود حقیقتی است که بهترین و شریف ترین و کامل ترین موجود باید باشد و این موجود عقل است. در این مسئله می توان گفت آیا ذات باری تعالی برای ایجاد ابداعی بنابر مبنای سنخیت، مجبور بوده است که از اشرف آغاز کند تا به مراتب پست برسد؟

از دیدگاه فلسفه و حکمت چنین جبری برای خدا محال است، و رابطه پست ترین موجود با خدا از نظر مخلوقیت با رابطه اشرف موجودات در تقدم و تأخر وجودی تفاوت نمی کند، یعنی هیچ قانون عقلی اثبات نمی کند که باید خداوند نخست اشرف را ابداع کند، سپس شریف و سپس موجودات پائین تر را. مقصود ما از منتفی ساختن وجوب جود که با ابداع منافات دارد، نفی وقوع ابداع موجودات اشرف نیست، یعنی می توانیم بدون اینکه مجبور به قبول وجوب جود به موجود اشرف باشیم.

بپذیریم که او این موجود ابداعی حقیقت عقل یا حقائق شریف مانند: نور محمد (ص) بوده است، چنانکه در بعضی از منابع حدیثی آمده است.

(۷) در جریان خلقت پس از مرحله ابداع، مسیر تکوین ایجاد از پست‌ترین موجودات طبیعی که در معرض کون و فساد است آغاز و به اشرف آنها که انسان است منتهی می‌گردد. در این مورد خیامی تعبیر بسیار جالبی می‌نماید که می‌گوید: نزدیک‌ترین موجودات ابداعی به خداوند متعال اشرف آن موجودات است که عقل محض است و دورترین موجودات از طبیعت مرکبات، اشرف آنها است که انسان است.

(۸) خیامی در عبارات مورد بحث، مسئله تضاد را که در عالم مادیات وجود دارد پیش می‌کشد و می‌گوید: «اگر گوینده‌ای بگوید: چرا خداوند سبحان موجودات متضاد را که در وجود مانع و مزاحم همدیگرند، آفرید؟ پاسخش این است که خودداری از وجود آوردن خیر کثیر به جهت شر قلیل، خود شر کثیر است و حکمت کلی حق و جود کلی حق برای همه موجودات، کمال ذاتی آن را بدون کاستن از سهم کمال موجود دیگر عنایت فرموده است» خیامی این مسئله را بار دیگر در سؤال از علت جریان تضاد در عالم مطرح نموده است. ما برای اینکه نظریه کامل خیامی را طرح کنیم، مطالب او را در این مسئله از رساله دیگری در اینجا می‌آوریم و مورد بررسی قرار می‌دهیم: سؤال این است: «اگر ضرورت تضاد ممکن الوجود باشد، قطعاً علتی خواهد داشت. زیرا ممکن الوجود بدون علت تحقق پیدا نمی‌کند. این علت که به وجود آورنده تضاد است، به واجب الوجود بذاته که خداوند است منتهی می‌گردد. و اگر ضرورت تضاد واجب الوجود بذاته باشد، مستلزم کثرت در واجب الوجود خواهد بود، در صورتیکه برهان اقامه شده است بر اینکه واجب الوجود بذاته واحد است از جمیع

۱. «وَهُوَ أَنَّ ضَرُورَةَ التَّضَادِّ إِنْ كَانَتْ مُمَكِّنَةً لِلْجُودِ كَانَ لَهَا عِلَّةٌ وَتَنْتَهَى إِلَى الْوَاجِبِ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَإِنْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِلْجُودِ بِذَاتِهَا كَانَ فِي وَاجِبِ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ كَثْرَةٌ، وَقَدْ قَامَ الْبُرْهَانُ عَلَى أَنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِهِ، ثُمَّ إِنْ كَانَتْ مُمَكِّنَةً كَانَ سَبَبُهَا وَ مُوجِدُهَا هُوَ الْوَاجِبُ الْوُجُودِ الْوَاحِدُ، وَقَدْ قَطَعْنَا بِأَنَّ الشَّرُورَ لَا تَقْبِضُ مِنْ عِنْدِهِ» (رساله جوابیه از سه مسئله، ص ۸۲).

جهات. سپس اگر ضرورت تضاد ممکن الوجود باشد، سبب و به وجود آورنده آن، خداوند واجب الوجود واحد خواهد بود، در صورتیکه شما قطع دارید به اینکه شرور از طرف خداوند جاری نمی شود.»

من در جواب می گویم: (خیامی پس از بیان يك مقدمه مشروح درباره اقسام صفاتی که در موصوفات وجود دارند، پاسخ تضاد را که علت شرور است چنین بیان می دارد) :

پنج : تضادی که منشاء بروز عدم که منشاء شر است
مخلوق بالذات الهی نیست

«وَتَحْلِيلُ الْمَسْئَلَةِ عَلَى الْوَجْهِ الْكَلِمِيِّ دُونَ السَّوْجُودَاتِ الْمُمْكِنَةِ فَاضَتْ مِنَ الْوُجُودِ الْمُقَدَّسِ عَلَى تَرْتِيبٍ وَنِظَامٍ، ثُمَّ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ مَا كَانَ مُتَضَادًّا بِالضَّرُورَةِ لَا يَجْعَلُ جَاعِلٍ وَإِذَا وَجِدَ ذَلِكَ الْمَوْجُودُ وَجِدَ التَّضَادُّ بِالضَّرُورَةِ وَإِذَا وَجِدَ التَّضَادُّ بِالضَّرُورَةِ وَجِدَ الْعَدَمُ بِالضَّرُورَةِ وَإِذَا وَجِدَ الْعَدَمُ وَجِدَ الشَّرُّ بِالضَّرُورَةِ وَأَمَّا مَنْ قَالَ إِنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ أَوْجَدَ السَّوَادَ وَالْحَرَارَةَ حَتَّى وَجِدَ التَّضَادُّ لِأَنَّ «ا» إِذَا كَانَ عِلَّةً لـ «ب» وَ «ب» عِلَّةً لـ «ح» فَيَكُونُ «ا» عِلَّةً لـ «ح» فَإِنَّهُ قَالَ صَوَابًا حَقًّا لَا مَجْمَعَةَ فِيهِ، لَكِنَّ الْكَلَامَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ يَنْسَاقُ إِلَى غَرَضٍ وَهُوَ إِنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ أَوْجَدَ السَّوَادَ فَوُجِدَ التَّضَادُّ بِالضَّرُورَةِ، فَيَكُونُ وَاجِبُ الْوُجُودِ قَدْ أَوْجَدَ التَّضَادَّ فِي الْأَعْيَانِ بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ، هَذَا لَأَشْكُ فِيهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ السَّوَادَ مُضَادًّا لِلْبَيَاضِ وَإِنَّمَا أَوْجَدَ السَّوَادَ لَا لِمُضَادَّتِهِ لِلْبَيَاضِ بَلْ يَكُونُ بِهِ مَاهِيَّةٌ مُمَكِّنَةٌ الْوُجُودِ وَكُلُّ مَاهِيَّةٍ مُمَكِّنَةٌ الْوُجُودِ، فَإِنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ يُوجِدُهَا لِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُودِ خَيْرٌ، لَكِنَّ السَّوَادَ مَاهِيَّةٌ لَا يُسَكِّنُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مُضَادَّةً لِشَيْءٍ آخَرَ. فَكُلُّ مَنْ أَوْجَدَ السَّوَادَ لِأَجْلِ كَوْنِهِ مُمَكِّنَ الْوُجُودِ فَهُوَ الَّذِي أَوْجَدَ التَّضَادَّ بِالْعَرَضِ وَلَا يَكُونُ الشَّرُّ مَنْسُوبًا إِلَى مُوجِدِ السَّوَادِ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُودِ، إِذِ الْقَصْدُ الْأَوَّلُ (وَجَلَّ عَنِ الْقَصْدِ) بَلِ الْعِنَايَةُ الشَّرِّ بِمَدِيَّةِ الْحَقَّةِ تَوَجَّهَتْ نَحْوَ الْخَيْرِ، إِلَّا أَنَّ هَذَا النَّوعَ مِنَ الْخَيْرِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ مُبَرَّرًا خَالِيًا مِنَ الشَّرِّ وَالْعَدَمِ، فَلَيْسَ الشَّرُّ مَنْسُوبًا إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعَرَضِ وَلَيْسَ الْكَلَامُ هَبْنَاهُ فِي مَا بِالْعَرَضِ بَلْ فِي مَا بِالذَّاتِ. وَإِنِّي أُوصِي كُلَّ مَنْ أَعْرِفُهُ مِنَ الْحُكَمَاءِ بِتَقْدِيسِ ذَلِكَ الْجَنَابِ عَنِ الظُّلَمِ

وَالشَّرَّ وَهَيْهَاتَمِنْ التَّفْصِيلِ وَالتَّحْصِيلِ مَا لَا تَفْهَمُهُ الْعِبَارَةُ وَلَا يَقْدِرُ السَّخِيرُ عَنْ الْإِخْبَارِ بِهِ
لِقُصُورِ الْبَيَانِ عَنْهُ وَالْحَدْسُ الْمُنْصِيبُ يَنَالُ مِنْ ذَلِكَ الرُّوحَ مَا تَقْنَعُ بِهِ النَّفْسُ الْكَاهِلَةُ وَ
تَذُوقُ بِهِ اللَّذَّةَ الْعَقْلِيَّةَ الْقُصْوَى. وَهَيْهَاتَ سُؤَالِ آخِرَ رَكِيكَ جِدَا عِنْدَ مُدْعِيهِ النَّظَرِ فِي
بَابِ الْإِلَهِيَّاتِ، وَهُوَ إِنَّهُ لَمْ أَوْجَدْ أَمْرًا كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَلْزَمُهُ الْعَدَمُ وَالشَّرُّ؟ فَيَكُونُ الْجَوَابُ
عَنْهُ إِنَّ السَّوَادَ مَثَلًا فَيَدُلُّ خَيْرٌ وَشَرٌّ وَاحِدٌ وَالْإِمْسَاكُ عَنْ إِبْرَادِ أَلْفٍ خَيْرٌ لِأَجْلِ لُزُومِ شَرِّ
وَاحِدٍ إِيَّاهُ شَرٌّ عَظِيمٌ. عَلَى أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَ خَيْرِ السَّوَادِ وَشَرِّهِ أَعْظَمُ مِنْ نِسْبَةِ أَلْفٍ أَلْفٍ إِلَى
وَاحِدٍ وَإِذَا كَانَ مَذَاهِكُ ذَهَابًا أَنَّ الشَّرَّ وَرَمَوْهُ جُودَةً فِي مَخْلُوقَاتِ اللَّهِ بِالْعَرَضِ لَا بِالذَّاتِ
وَبَانَ أَنَّ الشَّرَّ فِي الْحِكْمَةِ الْأُولَى قَلِيلٌ جِدَا لَا نِسْبَةَ لَهُ فِي الْكَمِّيَّةِ وَالْكِيفِيَّةِ إِلَى الْخَيْرِ.

(و تحلیل مسئله بطور کلی چنین است که موجودات ممکن از وجود مقدس الهی با ترتیب و نظم به وجود آمدند. سپس قسمی از موجودات بالضروره با یکدیگر در تضادند، نه اینکه تضاد مستقیماً مستند به خداوند بوده باشد، و زمانی که موجودی که منشاء تضاد است به وجود آمد، تضاد بالضروره موجود خواهد گشت و هنگامی که تضاد بالضروره به وجود آمد، بالضروره عدم موجود خواهد گشت، و وقتی که عدم موجود گشت، بالضروره شریز به وجود خواهد آمد. و اما آن کسی که می گوید: خداوند واجب الوجود سیاهی و حرارت را بوجود آورده است و در نتیجه (میان آن دو سفیدی و سرما) تضادی به وجود آمده است، زیرا اگر «الف» علت «ب» باشد و «ب» علت «ح» در نتیجه «الف» علت «ح» می باشد، سخنی درست و حق گفته است، سخنی که پوشیدگی و ابهامی در آن نیست. ولی سخن در این موضع بسوی هدفی متوجه است و آن این است که خداوند واجب الوجود سیاهی را ایجاد کرده است (نه تضاد را) و تضاد با سفیدی به ضرورت تحقق سیاهی بروز کرده است. بنابراین، خداوند واجب الوجود تضاد را در عالم موجودات عینی بالعرض به وجود آورده است، نه بالذات و این مورد شك نیست و خداوند سیاهی را ضد سفیدی قرار نداده است و سیاهی را برای تضاد با سفیدی به وجود نیاورده است، بلکه بدان جهت که ممکن الوجود بوده و هر ممکن الوجودی را بدان جهت که وجود خیر است، هستی

بخشیده است. از طرف دیگر سیاهی ماهیتی است که ممکن نیست ضد چیز دیگری نباشد، پس هر کسی که سیاهی را بدانجهت که ممکن الوجود است، به وجود آورده است، در حقیقت تضاد بالعرض را هم همان کس بوجود آورده است. و شربه ایجاد کننده سیاهی به هیچ وجه مستند نیست، زیرا قصد خداوندی - که مافوق قصد است - بلکه عنایت حق سرمدی توجه به خیر نموده است، الا اینکه این نوع خیر ممکن نیست بری و خالی از شروع عدم بوده باشد. پس شرم منسوب به خدا نیست مگر بالعرض و در اینجا سخن در «بالعرض» نیست بلکه در «بالذات» است. و من همه آن حکماء را که می شناسم توصیه می کنم که خداوند را از ظلم و شرم منزّه بدانند. و در این مبحث تفصیلات و استنتاجهایی وجود دارد که عبارات گنجایش آنها را ندارد و کسی که می خواهد خبری از آنها بدهد ناتوان است، زیرا بیان از آن قاصر است و (فقط) حدس صائب است که از روح بزرگ می گیرد آنچه را که نفس کمال یافته، به آن راضی می شود و لذت اعلای عقلانی را می چشد. و اینجا سؤال دیگری وجود دارد که جداً برای کسی که در الهیات دقت نظر دارد رکیک و زشت است و آن این است که چرا خداوند چیزی را بوجود آورده است که می دانسته که لازمه آن عدم و شر است! پاسخ این سؤال این است که در سیاهی مثلاً هزار خیر و یک شر وجود دارد و خودداری از آفریدن هزار خیر بجهت اینکه لازمه آن یک شر است بخود شری است بزرگ. به اضافه اینکه نسبت میان خیر سیاهی و شر آن بزرگتر از نسبت هزار هزار (یک میلیون) به یک است حال که واقعیت چنین است، پس روشن شد که شر و در مخلوقات خداوندی بالعرض وجود دارد نه بالذات؛ و روشن شد که شر در حکمت اولی جداً اندک است بطوریکه قابل سنجش با خیر نمی باشد نه از نظر کمی و نه از نظر کیفی).

ملاحظه می شود که خیامی با کمال خلوص و جدیت می کوشد که اسناد شر را به خدا بوسیله عدم اسناد تضاد به ذات اقدس ربوبی منتفی سازد و حاصل مطلب خیامی این است که اولاً روابط و اموری که لوازم وجود مخلوقات است، نسبت مستقیم به خداوند ندارند و تضاد و شروع عدم از این قبیل امورند و ثانیاً اگر هم نسبت غیر مستقیم را

تحلیل شخصیت خیام

مانند نسبت مستقیم بدانیم و بگوییم: بالاخره تضاد و عدم و شر و لو با الی اسطه به خداوند واجب الوجود منتهی می گردند، این پاسخ وجود دارد که نسبت شر به خیر در عالم هستی نسبت بسیار بسیار اندک به بسیار بسیار زیاد است و امتناع از به وجود آوردن خیرات بسیار کثیر، بجهت اجتناب از بوجود آوردن شر بسیار کم خود شر بسیار است.

خیامی در این مبحث مانند دیگر فلاسفه قاطع به معتقدات خود و معتقد به اصالت مبانی هستی در دفع اشکال شرعی کوشد و نسبت دادن آن را به خدا منتفی می سازد و شر قلیل را در برابر خیر کثیر داخل در نظام کل هستی می داند. این مطالب هم با آن رباعیاتی که وجود شر را در جهان هستی به رخ می کشد و از این راه آدمی را به پوچی هستی یا پوچی حیات می کشاند، سازگار نمی باشند.

آیا واقعاً در جهان هستی واقعیتی بعنوان شر وجود دارد؟

به نظر می رسد اگرچه خیامی در نظر خود با اعتقاد به بالعرض بودن شر و بسیار اندک بودن آنها در برابر خیرات بسیار کثیر، مشکل وجود شرور را حل و فصل می نماید، وای بد نظر این جانب دوراه منطقی تر و مختصر تر و قابل قبول تر از مطالب خیامی وجود دارد که شرور را از عالم هستی منتفی می نماید، بدون افتادن در مشکلاتی دیگر که مطالب خیامی ممکن است به وجود بیاورد. یکی از آن دوراه این است که اگر مقصود از شر آن پدیده یا موضوع ناشایستی باشد که باردار پلیدی و زشتی بوده باشد، اسناد این شر به خداوندی که خیر محض و بی نیاز مطلق از آن است که در اجرای فرمان خلقت احتیاجی به ادخال شر در سلسله طوای و عرضی هستی داشته باشد، امکان ناپذیر است. ای کاش عمر بن ابراهیم خیامی در توصیه ای که به حکماء می کند و می گوید: از نسبت دادن شر به خداوند متعال پرهیز کنند، استدلال مختصری را که به طرح کردیم برای آنان ارائه می داد. راه دوم اولاً این سخن خیامی که «چون تضاد منشاء عدم است و عدم منشاء شر است، پس خود تضاد را خداوند نیافریده است» صحیح نیست، زیرا جعل هر چیزی جعل لوازم ضروری آن نیز می باشد، در نتیجه اگر تضاد منشاء عدم فرض شود و عدم منشاء شر، قطعاً بوجود آمدن شر مستند به خدا می باشد. پس از توجه به بطلان سخن خیامی، راه دوم را مطرح می کنیم و آن این است که

چنانکه تضاد فی نفسه شر نیست، عدم نیز شر نیست و در نتیجه اصلاً شری وجود ندارد، زیرا اگر مقصود از شر ضد قانون حکمت است چنین چیزی که ضد قانون حکمت است از خداوند حکیم مطلق به وجود نمی آید و نسبت دادن آن به خدا ضد مطلق الهیات است که خیامی با کمال اعتقاد آن را قبول دارد و اگر مقصود از شر عدم و تضادی است که سازگار با وجود نمی باشند عدم و تضاد هم بدانجهت که در سلسله نظام کلی قرار گرفته اند شر به معنای آن امر ناشایستی که پلید و زشت است نمی باشند. به نظر می رسد درباره شر اصل مطلب را گم کرده اند، حتی فلاسفه و حکمایمانند ابن سینا و خیامی علت شربودن يك چیز را بیان ننموده اند، یا اصلاً شر را تعریف صحیح ننموده اند. در تصور مفهوم شر، ما انسانها عینکی از حیات خود با معلومات محدودی که داریم به چشم خود می زنیم و هر پدیده ای را که مخالف حیات ما بوده باشد و یا به خواسته ای از خواسته های حیات ما خدلی وارد بیاورد، شرمی نامیم! این خاصیت مغزی و روانی ما انسانهای تکامل نیافته است که ملاکها و علل واقعیتها را بر محور حیات خود مورد تفسیر و توجیه قرار می دهیم.

يك مثال ساده را در این مورد در نظر می گیریم: فرض کنید امروز ناگهان به ما خبری برسد که همه کرات فضایی - ثابت و سیار - و همه کهکشانها و کازارها وضع حرکات و موقعیتهای فضایی و طبیعی خود را از دست داده، با وضع دیگری حرکت می کنند و طبیعت و موقعیت دیگری را پیدا کرده اند، ولی در این تغییر و دگرگونی شگفت انگیز کیهانی هیچ جاننداری کمترین صدمه و ناگواری ندیده است، گمان نمی رود هیچ خردمند انایی بحثی از شربمیان آورد، بلکه بمجرد شنیدن این حادثه بزرگ خواهد گفت: قطعی است که عواملی موجب تغییرات مزبور گشته و حادثه مذکور را بوجود آورده است. چنین حادثه ای در مجرای قانون «علیت» امری است طبیعی، نه ناله دارد و نه شیون. اما اگر در موقعی که راه می رویم خاری به پای ما فرو برود و آن را به درد بیاورد، حادثه به این کوچکی را شرنامید و در اطراف آن فلسفه ها می بافیم. شوپنهاورها اعتصاب می کنند و ابوالعلاءها عصا زنان به راه پیمایی می پردازند! و گروهی از رباعیات

و دیگر اشعار درباره حاکمیت شر در جهان هستی به وجود می آید که این به گردن آن شاعر می اندازد و آن دیگری به گردن این شاعر، غوغا راه می افتد و کتابها و مقالات نوشته می شود! خلاصه، گمان نمی رود اگر حیات محوری کنار گذاشته شود، عاقلی پیدا شود که بگوید: شری در دنیا وجود دارد. شما هر پدیده و واقعیت وجودی و عدمی را در نظر بگیرید، خواهید دید هنگامی به آن شر گفته می شود که تراحمی بسا حیات داشته باشد که لازمه آن اینست که خیر عبارت است از هر پدیده ای و واقعیتی که ملایم و گوارای حیات بوده باشد! این طرز تفکر سطحی را باید کنار گذاشت.

شش: تکلیف، دستور صادر از خداوند متعال است برای تحریک انسانها در جهت کمالات

«وَأَمَّا مَسْئَلَةُ التَّكْلِيفِ فَلَعَلَّهَا أَسْهَلُ مِنْ مَسْئَلَةِ الْكَوْنِ وَإِنِّي أَعْرِضُ عَلَيْكَ مَا أَعْرِفُ فِي ذَلِكَ مُسْتَفِيداً فَأَقُولُ: إِنَّ لَفْظَةَ التَّكْلِيفِ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَعَانِي مُخْتَلِفَةٌ حَسَبِ الْأَصْطِلَاحَاتِ. وَالْحُكَمَاءُ يُرِيدُونَ بِهَا مَا أَذْكُرُهُ: التَّكْلِيفُ هُوَ الْأَمْرُ الصَّادِرُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى السَّائِقُ إِلَى الْأَشْخَاصِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَى كَمَالَاتِهِمْ الْمُسْتَعِدَّةِ لَهُمْ فِي حَيَاتِهِمْ الْأُولَى وَالْآخِرَةِ الرَّادِعُ إِيَّاهُمْ عَنِ الظُّلْمِ وَالْجَوْرِ وَآزِتِ كَابِ الْقَبَائِحِ وَآكِثَابِ النَّقَائِصِ وَالْإِنْهَامَاكِ فِي مُبَالَغَةِ الْقُوَى الْبَدَنِيَّةِ الْمَانِعَةُ إِيَّاهُمْ عَنِ اتِّبَاعِ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ. وَأَمَّا هَلِيَّةُ التَّكْلِيفِ فَإِنَّهَا مُنْدرِجَةٌ فِي لِمِّيَّةٍ لِأَنَّ لِمِّيَّةَ الْأَشْيَاءِ مُتَضَمِّنٌ هَلِيَّتَهَا. فَتَقُولُ فِي لِمِّيَّتِهِ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّوْعَ الْإِنْسَانِيَّ بِحَيْثُ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا مَكَانَ الْأَكْثَرِيِّ أَنْ تَبْقَى أَشْخَاصُهُ وَيَحْضُلَ لَهُمْ كَمَالَاتُهُمْ إِلَّا بِالتَّعَاوُذِ وَالتَّعَاوُنِ وَالتَّرَافُدِ لِأَنَّ غِذَاءَهُمْ وَلِبَاسَهُمْ وَمَسْكَنَهُمْ مَا لَمْ تَكُنْ مَصْنُوعَةً وَهَذَا أَكْثَرُ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَصْنَافِ التَّعْيِشِ لَمْ يُمَكِّنْهُمْ إِلَّا سِتْ كَمَالٍ، وَلَيْسَ يُسَكِّنُ لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَتَوَلَّى بِنَفْسِهِ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ أَصْنَافِ التَّعْيِشِ، فَاضْطَرُّوا إِلَى أَنْ يَتَوَلَّى كُلٌّ مِنْهُمْ شَيْئاً مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي التَّعْيِشِ، فَيَنْفَرُغَ صَاحِبُهُ عَنْ مُهِمِّ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ لَأَزْدَحَمَتْ عَلَى الْوَاحِدِ أَشْغَالٌ كَثِيرَةٌ. وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَا لَكَ فَبِالْوَاجِبِ أَنْ يَضْطَرُّوا إِلَى سُنَّةٍ عَادِيَةٍ يَتَعَاوَنُونَ فِيهَا بَيْنَهُمْ.»^۱

۱. مسأله الوجود والتكليف (جوابیه از سئوالات قاضی ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی) ص ۷۸ و ۷۹.

(واما مسئله تکلیف، شاید آسانتر از مسئله مربوط به عالم هستی باشد. و من آنچه را که در این مسئله می دانم، برای تو عرض می کنم در حالی که خود جویای فائده هستم. پس می گویم: لفظ تکلیف بعید نیست که بحسب اصطلاحات معانی مختلفی داشته باشد. و حکماء از لفظ تکلیف آنچه را که من متذکر می شوم اراده می کنند. تکلیف آن دستور صادر از خداوند متعال است که اشخاص انسانی را تحریک می کند به کمالات خودشان که در حیات دنیوی و اخروی برای آنان آماده و مهیا است. تکلیف آنان را از ظلم و جور جلو گیری می کند و مانع از ارتکاب زشتیها و اندوختن پستیها و فرو رفتن در افراط گری در برخورداری از قوای بدنی می باشد. چه افراط انسان را از پیروی قوه عقل مانع می گردد.

اما هلمیت تکلیف، پس مندرج است در لمیت آن، زیرا لمیت اشیاء هلمیت آنها را در بر دارد. (در اینجا يك توضیح مختصر درباره هلمیت و لمیت ضرورت دارد. هلمیت که بمعنای سؤال درباره يك شیئی است بر دو قسم است: هلمیت بسیطة که عبارت است از سؤال از وجود شیئی، مثلاً وقتی که گفته شد: هل الانسان كائن یعنی آیا انسان موجود است؟ سؤال از کون تام و وجود انسان شده است. و هلمیت مرکبه که عبارتست از سؤال از صفات شیئی با فراغت از وجود آن و در مثال مزبور موقعی هل مرکب می شود که مثلاً سؤال از خنده انسان شود: هل الانسان ضاحك. و لمية عبارتست از سؤال از علت، يك شیئی. پس از این توضیح، معنای عبارت خیامی که می گوید: «هلمية التكليف مندرجة في لمية» چنین می شود که وقتی که ما از علت يك شیئی آگاه گشتیم که عبارتست از علت آن شیئی، در حقیقت از خود آن شیئی که معلول آن است نیز آگاه می شویم. اگر مقصود از هلمیت شیئی وجود آن است، با علم به وجود علت که با سؤال از لمیت به دست آورده ایم، علم به وجود آن شیئی پیدا می کنیم و اگر مقصود از هلمیت شیئی شناخت اوصاف آن بوده باشد، با علم به ماهیت علت آن شیئی با تمام خصوصیاتش به صفات آن شیئی نیز علم پیدا می کنیم. ترجمه بقیه عبارت خیامی چنین است: (در لمیت تکلیف می گوئیم: خداوند، عزوجل، نوع

انسانی را به طوری آفریده است که اکثر آنها در بقاء و به دست آوردن کمالات بدون همیاری و هماهنگی نمی توانند زندگی کنند، زیرا اگر غذا و لباس و مسکن آنان ساخته نشود - و اینست اکثر نیازهای معاش آنان - استکمال آنان امکان نمی پذیرد. برای هر يك از آنان ممکن نیست که بتنهایی بر آوردن هر آنچه را که در زندگی نیاز دارد، بعهده بگیرد و انجام بدهد، لذا مجبور شده اند که هر يك چیزی از احتیاجات در زندگی را بعهده بگیرد و انجام دهد تا دیگری از کاری که اگر خود او بعهده بگیرد اشتغالات زیادی بر او روی می آورند، فارغ باشد و چون وضع چنین است واجب شده است که آنان به عمل به قانونی عادلانه مجبور شوند که میان خود با همدیگر تعاون داشته باشند.

چنانکه خیامی در مباحث آینده خواهد گفت، تکلیف عبارتست از عمل به این قانون در اقسام مختلفی که دارد. از بیانات فوق خیامی روشن شد که چگونه با شناخت لمیت (علت) تکلیف، معنای خود تکلیف روشن می شود.

آیا عمر بن ابراهیم خیامی در این عبارات با کمال صراحت ضرورت تکلیف را برای انسانها تأکید نمی کند؟ آیا خیامی در این عبارات ارتکاب زشتیها را ممنوع نمی داند؟ آیا خیامی در این عبارات فرورفتن در شهوات و برخورداری افراطی (غیر قانونی) از قوای بدنی را محکوم نمی سازد؟ آری. بطور کاملاً جدی تکلیف را ضروری می داند و علت آن را لزوم اجتناب انسانها از ارتکاب زشتیها و فرورفتن در شهوات و برخورداری افراطی (غیر قانونی) معرفی می نماید. آیا این شخصیت با سرودن رباعیات مشوق به لذت پرستی و بی اعتنائی به تکلیف با مطالب فوق تناقض گویی نمی کند؟ آیا می توان باور کرد که انسانی با این معرفت و عظمت روحی که مطالب گذشته را می گوید، با آن رباعیات نخست خود را بفریبد و سپس دیگران را!

هفت: ضرورت بعثت انبیاء و بیان صفات آنان

«وَتِلْكَ السُّنَّةُ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَكُونُ أَقْوَاهُمْ عَقْلاً وَأَزْكَاهُمْ نَفْساً لَا يَهْمُهُ

مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا إِلَّا الضَّرُورِيَّاتِ وَ مَا لَا بُدَّ مِنْهُ فِي الْحَيَاةِ وَ لَيْسَ هُمُّهُ فِيمَا يَتَوَخَّاهُ الرَّئِيسَةُ
 أَوْ التَّمَكُّنُ مِنْ أَمْرِ شَهْوَانِيٍّ أَوْ غَضَبِيٍّ، بَلْ يَكُونُ هُمُّهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فِيمَا يَأْمُرُهُ
 بِهِ مِنْ إِبْرَادِ السُّنَّةِ الْعَادِلَةِ، لَا يَلْتَفِتُ فِيهَا لَفَتْ عَصِيَّةً وَ تَفْضِيلَ بَعْضٍ عَلَى بَعْضٍ، وَ يُنْصِي
 حُكْمَ الشَّرْعِ فِيهِمْ عَلَى سَوَاءٍ، فَيَكُونُ هَذَا هُوَ الْحَقُّ الَّذِي يَفِيضُ عَلَى نَفْسِهِ مِنَ الْوَحْيِ وَ
 مُشَاهَدَةِ الْمَلَكُوتِ مِمَّا لَا يَفِيضُ عَلَى نَفْسٍ غَيْرِهِ يَمَّنْ هُوَ دُونَهُ فِي الْمَرْتَبَةِ وَ يَكُونُ مُتَمَيِّزاً
 بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ وَ ذَلِكَ التَّمَيُّزُ إِنَّمَا يَكُونُ بِمُعْجَزَاتٍ وَ آيَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا مِنْ عِزِّ رَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ
 ثُمَّ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ أَشْخَاصَ النَّاسِ مُتَفَاوِتَةٌ فِي قَبُولِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَ الرِّذَائِلِ وَ الْفَضَائِلِ وَ ذَلِكَ
 بِحَسَبِ أَمْرِ جَهِّ أَبْدَانِهِمْ وَ هَيَّاتِ نُفُوسِهِمْ مَعاً، وَ أَلَا كَثُرَ مِنَ النَّاسِ يَرَوْنَ مَا لَهُمْ عَلَى غَيْرِهِمْ
 حَقّاً وَاجِباً وَ يَبَالِغُونَ فِي اسْتِيفَائِهِمْ ذَلِكَ وَ لَا يَرَوْنَ مَا لِغَيْرِهِمْ عَلَيْهِمْ، وَ يَرَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ
 نَفْسَهُ أَفْضَلَ مِنْ نُفُوسِ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ وَ أَحَقَّ بِالْخَيْرِ وَ الرَّئِيسَةِ مِنْ غَيْرِهَا، وَ جَبَّ أَنْ يَكُونَ
 هَذَا الشَّارِعُ مُؤَيِّداً مُظَفِّراً لَا يَعْجُزُ عَنْ إِمْضَاءِ حُكْمِ الشَّرِيعَةِ فِي جُمْهُورِ النَّاسِ - بَعْضِهِمْ بِالْوَعْظِ
 وَ بَعْضِهِمْ بِالْبُرْهَانِ أَوْ الدَّلِيلِ وَ بَعْضِهِمْ بِتَأْلِيلِ الْقَلْبِ وَ الْبَدَنِ وَ بَعْضِهِمْ بِالتَّخْوِيفَاتِ وَ الْإِ
 نْدَارَاتِ وَ بَعْضِهِمْ بِالزَّجْرِ الْعَنِيفِ وَ الْقِتَالِ، وَ لِأَجْلِ أَنْ وَجُودَ مِثْلِ هَذَا النَّبِيِّ لَا يَتَّفِقُ أَنْ يَكُونَ
 فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَ جَبَّ أَنْ تَبْقَى السُّنَنُ الْمَشْرُوعَةُ مُدَّةً مَآ، وَ هِيَ إِلَى الْوَقْتِ الْمَقْدَرِ فِيهِ
 أَضْمِحْ خَالَهَا وَ لَا يُمَكِّنُ اسْتِيقَاءُ الشَّرَائِعِ وَ السُّنَنِ الْعَادِلَةِ إِلَّا بِمَا يَذْكُرُ النَّاسُ دَائِماً صَاحِبَ
 الشَّرْعِ فَفَرَضَتْ عَلَيْهِمُ الْعِبَادَةُ الْمَذْكُورَةُ بِصَاحِبِ الشَّرْعِ وَ الْحَقِّ عَزَّ وَ جَلَّ وَ كُرِّرَتْ عَلَيْهِمْ
 تِلْكَ حَتَّى يُسْتَحْكَمَ التَّذَكِيرُ بِالتَّكْرَارِ الْمُتَوَاتِرِ.»

(و این سنت و قانون از یکی از آن انسانها صادر می شود که دارای نیرومندترین عقل و تزکیه شده ترین نفس بوده از امور دنیا جز ضروریات هیچ چیزی برای او اهمیت نداشته باشد. و اهتمام و هدف او در آنچه که پیش گرفته است ریاست و تمکن از امور مربوط به شهوت و غضب نباشد، بلکه اهتمام و هدف او در دستوری که در اجرای سنت عادلانه می دهد فقط طلب رضای خداوند متعال بوده باشد، و هیچگونه تمایلات تعصب آمیز و برتری دادن بعضی از مردم بر بعضی دیگر نداشته باشد. حکم

تحلیل شخصیت خدام

شرع را میان آنان مساوی اجراء نماید این وضع روحی و رفتاری معلول همان حق بوده باشد که از وحی و مشاهده ملکوت بر نفس او سر ازیر می شود و به نفوس دیگران که در مرتبه از او پایین ترند فیضان نمی کند، و بدین ترتیب شایسته اطاعت می گردد. و جز این نیست که تمایز از دیگران بوسیله معجزات و آیاتی محقق می گردد که دلالت می کند آن تمایز از نزد پروردگار عزوجل است. پس معلوم است که اشخاص مردم در پذیرش خیر و شر و ذایل و فضائل مختلفند. این اختلاف مربوط به مجموع مزاجهای بدن و اشکال نفوس آنان می باشد و اکثر مردم آنچه را که به نفعشان می باشد بر عهده دیگران بعنوان حق واجب می بینند و در بدست آوردن آن بسیار تأکید می کنند و آنچه را به نفع دیگران بر عهده دارند نمی بینند و هر يك از آنان خود را از نفوس بسیاری از انسانها برتر و شایسته تر به خیر و ریاست می بیند. لذا واجب است که شارع مقدس تأیید شده (از طرف خدای متعال) و پیروز باشد تا از اجراء و انفاذ حکم شرع در همه مردم ناتوان نگردد، بعضی را با پند و اندرز، بعضی دیگر را با برهان و دلیل و برخی را با ایجاد الفتهای قلبی و بدنی^۲ و گروههای دیگری را با تهدید و ترساندن و دسته‌هایی

۱. خیامی در این مبحث اختلاف مردم را در پذیرش خیر و شر و ذایل و فضائل به سبب اختلاف آنان در مجموع مزاجهای مادی و اشکال روانی آنان می داند. بدینی است که این نظریه تقریباً همان جبر را تأیید می کند که در برخی از باعیات منسوب به وی مشاهده می شود. همچنین در رساله ختمه کون و تکلیف (ص ۸۸) سؤال و پاسخ از جبری و غیر جبری را اینطور بیان می کند: و سئواله عن ای الفريقین اقرب الی الصواب فلعلم الجبری اقرب الی الحق فی بادی الرای و ظاهر الباطن غیر ان یتلجلج فی هذیان و یتغلغل فی خرافات فانه حینئذ یبعد عن الحق جدا (و اما سؤال سائل از اینکه کدام يك از دو طائفه - جبری و غیر جبری - به حقیقت نزدیکتر است. شاید جبری در نظر اولی و ظاهر نظر به حق نزدیکتر باشد؛ بشرط اینکه در هذیان خود تکرار و تردد نداشته باشد و در خرافاتش غوطه نخورد، زیرا در این هنگام قطعاً از حق دور خواهد گشت.)

۲. این جمله از آیه ۱۲۵ در سوره النحل استفاده شده است: اَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَآمُورَ عَظِيمَةٍ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (بدراهِ پروردگارت با حکمت و موعظه نیکو دعوت کن و با آنان با بهترین راه بحث و جدل نما).

را با زجر کردن تند و کشتن. و چون وجود مثل این پیغمبر در هر زمانی ممکن نیست، واجب است که قوانین مشروعه او مدتی پایدار بماند و این مدت تا آن وقتی که برای از بین رفتن آن مقدر باشد، کشیده می شود. و شرایع و قوانین عادله را نمی توان پایدار نگه داشت مگر اینکه مردم دائماً صاحب شرع را متذکر شوند لذا عبادت را که با صاحب شرع و حق جل و علا ذکر می شود مقرر داشت و تکرار عبادت را برای آنان مقرر فرمود تا تذکر بوسیله تکرار پی در پی مستحکم گردد. (شرائط نبوت يك پیامبر از دیدگاه عمر بن ابراهیم خیامی همانها است که دیگر حکماء و متکلمین اسلامی متذکر شده اند. مانند:

(۱) دارای نیرومندترین عقل که عالیتین وسیله تمیز حق از باطل و وصول به واقعیات است. مسلم است که این عقل فقط آن عقل نظری محض نیست که بر مبنای اصول و هدفهای خواسته شده حرکت می کند اعم از اینکه به صلاح همه موجودیت انسانی باشد یا نه. این عقل همان حجت باطنی خداوند رحمن است که در پیامبران در حد اعلا باید وجود داشته باشد.

(۲) نفس پیامبر باید تزکیه شده ترین و مهذب ترین نفوس باشد. زیرا کمترین آلودگیهای خود طبیعی و امیال حیوانی، نفس را از قابلیت گیرندگی وحی و ارتباط با عالم ملکوت و دریافت فروغ جمال و جلال الهی محروم می سازد. چنین نفسی که غوطه ور در پدیده های حیوانی است به هیچ وجه نمی تواند انسانها را به اوج سعادت و کمالی که خداوند برای آنان مقرر فرموده است نائل بسازد.

(۳) کمترین آلودگی به امور دنیا نداشته باشد مگر تحصیل مقدار ضروری. اصلاً دنیا بدان جهت که دنیا است نباید برای او اهمیتی داشته باشد در هر شکلی که جلوه کند خواه در امور مربوط به شهوت و غضب و خواه مربوط به ریاست بوده باشد.

(۴) همه همت خود را برای وصول به هدف اعلائی خود بگمارد و مصروف بسازد. این هدف اعلا عبارتست از طلب رضای خداوندی در همه دستوراتی که صادر می کند و در همه گفتار و کرداری که بعنوان ابلاغ رسالت از او صادر می گردد.

(۵) همه انسانها را همانگونه که خداوند متعال فرموده است به یکسان منظور بدارد: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ. ^۱ (ای مردم، ما شمارا از یک مرد و زن آفریدیم و شمارا طوایف و قبایل گوناگون قرار دادیم تا با شناخت یکدیگر هماهنگی گردید و قطعاً با کرامت‌ترین شما نزد خداوند متعال با تقوی‌ترین شما است). طبق این اصل اساسی انسانی پیامبر دور از هرگونه تمایلات تعصبی و برتری‌دادن بعضی از مردم بر بعضی دیگر می‌باشد، نتیجه این اصل اجرای مساوی احکام شرع از طرف پیامبر برای همه انسانها است. علت لزوم اطاعت پیامبر حق است که از وحی و مشاهده ملکوت بر نفس او وارد می‌گردد و این تمایز بزرگ بوسیله ظهور معجزات و بروز آیات نصیب پیامبر می‌گردد که دلالت دارد به اینکه آن تمایز از خداوند متعال نصیب او گشته است.

هشت: سه منفعت بسیار با اهمیت اوامر و نواهی الهی و نبوی

«ثُمَّ يَخْصُلُ مِنْ تَلَقِّي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي الْإِلَهِيَّةِ وَالنَّبَوِيَّةِ بِالطَّاعَاتِ ثَلَاثُ مَنَافِعَ: أَحَدُهَا: ارْتِيَاظُ النَّفْسِ بِتَعَوُّدِهَا إِلَى مَسَاكٍ عَنِ الشَّهَوَاتِ وَزِمَمِهَا عَنِ الْقُوَّةِ الْغَضَبِيَّةِ الْمُكَدِّرَةِ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ. وَالثَّانِيَةُ: تَعَوُّدُهَا إِلَى أَنْظَرِ فِي الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ وَأَحْوَالِ الْمَعَادِ فِي الْآخِرَةِ لِتَجَرُّمِهَا إِلَى مَوَاطَنٍ عَلَى الْعِبَادَاتِ مِنْ جَانِبِ الْغُرُورِ إِلَى جَانِبِ الْحَقِّ وَالتَّفَكُّرِ فِي الْمَلَكُوتِ وَتَحَرُّصِهَا عَلَى تَحَقُّقِ وَجُودِ الْحَقِّ الْأَوَّلِ أَعْنَى الَّذِي عَنْهُ وَجُودُ كُلِّ مَوْجُودٍ، جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ، الَّذِي فَاضَتْ أَمْوُجُودَاتُ عَنْهُ مُنْتَظِمَةً فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ الَّتِي أَفْتَضَتْهَا الْحِكْمَةُ الْحَقَّةُ بِالْبُرْهَانِ الْمُبِينِ عَلَى الْقِيَاسِ الْمُجَرَّدِ عَنْ أَصْنَافِ التَّمْوِيهَاتِ وَالْمُغَالَطَاتِ. وَالثَّالِثَةُ: تَذَكُّرُهُمُ الشَّارِعَ الْحَقَّ وَمَا أَتَى بِهِ مِنَ الْآيَاتِ وَالْإِنذَارَاتِ وَوَعْدِهِ وَوَعِيدِهِ الْمَمْضِيِّ أَحْكَامَ السُّنَّةِ الْعَادِلَةِ فِيمَا بَيْنَهُمْ فَيَجْرِي بَيْنَهُمُ التَّعَادُلُ وَالتَّرَافُدُ وَيَبْقَى نِظَامُ الْعَالَمِ الَّذِي أَفْتَضَتْهُ حِكْمَةُ الْبَارِي، جَلَّ وَعَالَا، عَلَى حَالِهِ فَهَذِهِ هِيَ مَنَافِعُ التَّكْلِيفِ وَ مَنَافِعُ الْعِبَادَاتِ. ثُمَّ زَادَ مُسْتَعْمِلِيهِ الْأَجْرَ وَالنَّوَابِ فِي الْآخِرَةِ، فَانْظُرْ إِلَى حِكْمَةِ الْحَيِّ الْقَيُّومِ ثُمَّ

إِلَى رَحْمَتِهِ تَلَحَّظُ جَنَاباً تَبْهَرُكَ عَجَائِبُهُ. هَذَا هُوَ الْقَدْرُ الَّذِي لَا حَ لِي فِي الْحَالِ،
فَعَرَضْتُهُ عَلَيَّ مَجْلِسِكَ الرَّفِيعِ أَيْهَا الْكَامِلُ الْأَوْحَدُ لِكُنِّي تَسَدَّخْلَمَهُ وَتُصْلِحَ فَاسِدَهُ وَتَعَوِّضَنِي
عَنْهُ مَا أَسْكُنُ إِلَيْهِ بِلِقَائِكَ الشَّرِيفِ وَكَلَامِكَ اللَّطِيفِ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالْصَّوَابِ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ
أَوَّلًا وَآخِرًا وَبَاطِنًا وَظَاهِرًا». (رساله کون و تکلیف، ص ۸۰ و ۸۱)

(سپس از اطاعت او امر و نواهی الهی و نبوی سه منفعت حاصل می شود: یک) ریاضت دادن نفس به جهت عادت دادن آن به خودداری از شهوتها و مهار کردن جوشش قوه غضبی که قوه عقل را تیره و مکدر می کند. دو) عادت دادن نفس به نظر در امور الهی و احوال معاد در آخرت، تا مواظبت بر عبادات نفس را از دنیا و غرور به بارگاه حق و تفکر در ملکوت بکشاند و نفس را به دریافت وجود حق اول یعنی آن موجودی برانگیزد که وجود هر موجود از او است که جلالتش بزرگ و اسمائش مقدس است و خداوندی غیر از او نیست، خداوندی که همه موجودات بنا بر انتظام در سلسله تریبی که حکمت حق مقتضی آن بوده است، از او به جریان افتاده است. این حقیقت با برهانی مبنی بر قیاس دور از انواع ابهام گوئی و مغالطهها اثبات شده است. سه) به یاد داشتن دائمی شارع حق و آیات و تهدیدها و وعده و وعیدها و، شارع حق که اجرا کننده احکام سنت عادلانه در میان مردم است. در نتیجه میان مردم تعادل و هماهنگی برقرار می گردد و نظام هستی که حکمت خداوندی آن را اقتضاء کرده است، بر حال خود پایدار می ماند. این است منافع تکلیف و منافع عبادات. سپس خداوند متعال به اضافه منافع مزبوره برای عمل کنندگان به او امر و نواهی الهی و نبوی اجر و پاداش در آخرت مقرر فرموده است. پس بنگر در حکمت خداوند حی و قیوم. سپس بنگر در رحمتش که مقامی را خواهی دید که شگفتیهایش ترا خیره خواهد ساخت. این بود مقداری اندک که در این حال برای من آشکار گشت و آن را به مجلس با عظمت تو ای کامل بی نظیر تقدیم کردم تا خلال آن را رفع و فاسدش را اصلاح نمایی و حظی که از دیدار شریف و کلام لطیف تو در می یابم پاداشی برای آن باشد. و خداوند متعال بر حقیقت دانای تراست. و حمد مر خدای را اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً).

عبارات فوق نیازی به توضیح زیاد ندارد. آنچه که با نظر به مجموع مطالب موجوده در عبارات فوق اهمیت دارد توجه دقیق به معانی منافع سه گانه است که خیامی برای تکلیف (انجام اوامرو نواهی الهی و نبوی) بیان نموده است. مخصوصاً دور شدن انسان از جایگاه غرور و نزدیک شدن به بارگاه حق و مقام ربوبی و تفکر در ملکوت و دریافت حق جل و علاء.

آیا این مطالب با آن رباعیات تحریک کننده به پوچ گرایی و لذت پرستی سازگار می باشند؟

آغاز و انجام کتابهای علمی و فلسفی عمر بن ابراهیم خیامی

یکی از نکات بسیار جالبی که در معرفی وضعیت روحی خیامی حائز اهمیت است، چگونگی آغاز و پایان کتابهای وی است. خیامی مانند دیگر فلاسفه و دانشمندان صاحب نظر در هستی شناسی که در معارف خود به اصول و مبادی هستی معتقد است، با جملات نیایش و مطالب معنوی آغاز می کند و به پایان می رساند. باید دید آیا امکان دارد آنهمه نیایش و مطالب معنوی بسیار با عظمت، تصنعی و ساختگی بوده و خیامی بوسیله آنها خود و مردم را بفریبد؟

۱) خیامی کتاب مربوط به «جبر و مقابله» را با این جملات شروع می کند:
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ عَلٰی اَنْبِيَآئِهِ اَجْمَعِينَ^۱ (سپاس مر خداوند را که پروردگار عالمیان است و درود بر همه پیامبران او) پس از چند جمله... می گوید: وَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی كُلِّ حَالٍ وَاِلَيْهِ الْمَفْرَعُ^۲. (و خداوند است که در همه حال مورد استعانت

۱. «رسالة الحكيم الفاضل غياث الدين عمر الخيامي في البراهين على مسائل الجبر والمقابلة»

ص ۱ از نسخه اصلی؛ و ص ۹ چاپ مسکو، ۱۹۶۲.

۲. پیشین، ص ۲ از نسخه اصلی.

و پناه و عرض نیاز بسوی او است) پس از جملاتی می گوید: و اعتصمت بحبل التوفیق من الله تعالی راجیاً منه ان یوفقنی...^۱ (و من چنگ زدم به طناب توفیق از خداوند متعال. باین امید که مرا موفق بدارد...) و در پایان این کتاب این جمله را نوشته است: والله المیسر لهذه العویصات بمنه و کرمه^۲ (و خداوند است تسهیل کننده این مشکلات با احسان و کرمش).

۲) خیامی کتاب مصاددات اقلیدس را با عبارت زیر شروع می کند: الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِیِّ الرَّحْمَةِ وَالْإِنْعَامِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ أَصْطَفَى وَخُصُوصاً عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ أَجْمَعِينَ. إِنَّ تَحْقِيقَ الْعُلُومِ وَتَحْصِيلَهَا بِالْبَرَاهِينِ الْحَقِيقِيَّةِ مِمَّا يَنْمَرُضُ عَلَى طَالِبِ النَّجَاةِ وَالسَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ وَخُصُوصاً الْكَلِمَاتِ وَالْقَوَائِنِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى تَحْقِيقِ الْمَعَادِ وَإِثْبَاتِ النَّفْسِ وَبَقَائِهَا وَتَحْصِيلِ أَوْصَافِ وَاجِبِ الْوُجُودِ تَعَالَى بِحَسَبِ طَاقَةِ الْإِنْسَانِ...^۳ (سپاس مرخدای را که صاحب رحمت و احسان است و درود بر همه آن بندگان که آنان را برگزیده است، مخصوصاً بر سرور پیامبران محمد و اولاد پاک او. تحقیق علوم و تحصیل آنها با براهین حقیقی برای جوینده نجات و سعادت ابدی از جمله واجباتست و مخصوصاً آن کلیات و قوانینی که بوسیله آنها توفیق تحقیق معاد و اثبات نفس و بقاء آن به دست می آید و همچنین بوسیله آن کلیات و قوانین صفات خداوند بزرگ و فرشتگان و ترتیب جریان خلقت و اثبات نبوت و رسالت سرور مطاع در میان خلق که آنان را به مقدار طاقت انسانی امر و نهی می فرماید).

آیامی توان گنت: خیامی مطالب بالا را به طور تصنعی و به قصد فریب دادن خود و دیگران گفته است؟ چنین احتمالی نه درباره عمر بن ابراهیم خیامی که فیلسوف و دانشمند

۰۱ پیشین

۰۲ پیشین، پایان کتاب.

۰۳ (سأله فی شرح ما اشکل من مصاددات کتاب اقلیدس، تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة الحق ابی الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی (ص ۳۷ از چاپ فوق).

است و هیچ فیلسوف و دانشمندی نمی تواند وجدان علمی خود را با روش ماکیاولی آنهم در فلسفه و علم؛ آنهم بوسیله عالیتین مفاهیم و حقائق لجن مال کند، بلکه حتی يك انسان معمولی هم که از عقل و وجدانی برخوردار باشد، نمی تواند آن نیایشها و مطالب عالی را برای مسخره کردن مردم روی کاغذ بیاورد و انسانهایی را که با کمال خلوص در راه وصول به معرفت تلاش می کنند بفریبد.

در پایان این کتاب جملات زیر دیده می شود: وَإِذْ قَدْ آتَيْنَا عَلَىٰ جَمِيعِ الْغَرْضِ الْمَقْصُودِ نَحْوَهُ فِي هَذِهِ الرَّسَالَةِ فَقَدْ حَانَ لَنَا أَنْ نُتِمَّ الْمَقَالَةَ حَامِدِينَ لِلَّهِ تَعَالَىٰ وَأَعْلَمُ أَنَّا قَدْ أَوْدَعْنَا فِي الرَّسَالَةِ وَخُصُوصاً فِي الْمَقَالَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ مَعَانٍ دَقِيقَةً جِدّاً وَاسْتَوْفَيْنَا الْكَلَامَ فِيهَا بِحَسَبِ هَذَا الْغَرْضِ، وَمَنْ تَأَمَّلَهَا وَتَحَقَّقَهَا ثُمَّ اسْتَغْلَ بِفَهْمٍ مَا يَبْتَنِي عَلَىٰ هَذِهِ الْمَقَدِّمَاتِ كَانَ عَالِماً بِالْهَنْدَسَةِ عِلْماً حَقِيقِيّاً بِحَسَبِ الصَّنَاعَةِ، فَإِذَا تَحَقَّقَتْ مَبَادِئُهَا مِنَ الْحِكْمَةِ الْأُولَىٰ كَانَ عَالِماً بِهَا بِحَسَبِ الْعَقْلِ وَاللَّهُ مَحْمُودٌ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْمُعِينُ^۱ (حال که تمامی غرض هدف گیری شده در این رساله را بیان نمودیم اکنون موقع آن رسیده است که مقاله را با حمد خداوند متعال به پایان بریم: و بدانکه ما در این رساله مخصوصاً در دو مقاله اخیر آن معانی را که جداً دقیق است آوردیم و مطابق هدفی که داشتیم کلام را تکمیل نمودیم. هر کس در این معانی تأمل و تحقیق نماید، سپس به فهمیدن آنچه که مبتنی بر این مقدمات است مشغول شود، با علم حقیقی مطابق فن هندسه به آن عالم می گردد و هنگامی که اصول آن را از حکمت اولی دریافت تحقیقی نماید، مطابق عقل به هندسه علم پیدامی کند و خداوند در هر حال محمود (سزوار حمد) است و درود بر بهترین خلق او محمد و اولاد پاک او، و خداوند برای ما کافی است و او بهترین یاری کننده است.)

(۳) رساله جوابیه از دو مسئله کون (هستی) و تکلیف را با مقدمه ای شروع می کند و در این مقدمه این جمله آمده است: وَأَعْتَصِمُ بِفَضْلِ التَّوْفِيقِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَىٰ إِنَّهُ وَلِيُّ

كُلِّ خَيْرٍ وَمُفِضُ كُلِّ عَدْلٍ^۱ (ومن چنگت به دامن توفیق الهی می زنم، زیرا او است صاحب تمام خیرات و افاضه کننده همه عدلها). پایان این رساله چنین است: وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ اَوَّلًا وَاٰخِرًا وِبَاطِنًا وِظَاهِرًا^۲ (و خداوند متعال دانایتر است به واقعیت و حمد مرخدای را است اولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً).

(۴) این جملات در پایان الرسالة الاولى فی الوجود آمده است: وَ نِسْعَمَ مَسَاوَالَ فَاِضْلُ الْمَتَاخِرِينَ رُوحَ رَمْسُهُ وَقَدِيسَ نَفْسُهُ فِي بَعْضِ مُبَاخَنَاتِهِ: لَعَلَّ الْوُجُودَ الَّذِي هُوَ مَاهِيَّةُ الْحَقِّ الْاَوَّلِ هُوَ الْوَاجِبِيَّةُ، وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْوَاجِبِيَّةَ الْمُطْلَقَةَ لَا شِرْكَةَ فِيهَا بِوَجْهِ مِنْ الْوُجُوهِ. ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْوُجُودَ الَّذِي هُوَ مُقَابِلُ الْعَدَمِ الْقَوْلِ عَلَى جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ هُوَ مِنْ لَوَازِمِ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ، فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى أَمْرًا عَلَى حِدَةٍ لَتَكَثَّرَتْ بِذَاتِ الْبَارِي، جَلَّ جَلَالُهُو تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا، وَعِنْدَ هَذَا الْمَوْقِفِ عَدِيدُ مُبَاخَنَاتٍ عَمِيقَةٍ وَتَحْصِيَاَتٍ كَثِيرَةٍ وَتَحَاقِيقُ جَمَّةٌ، وَمَنْ أَخَذَتْهُ الْفَطَانَةُ بِيَدِهِ وَصَحْبَهُ تَسْوِيفُ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى صَادَفَ فِي التَّوْحِيدِ هَهُنَا مَا يَسْكُنُ إِلَيْهِ الْعَقْلُ نَسْأَلُ اللَّهَ التَّوْفِيقَ لِلْوُصُولِ إِلَى الْكَمَالِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ^۳ (وجه خوب گفته است فاضل متاخرین که خاکش معطرو نفسش مقدس باد در بعضی از مباحثش: شاید وجودی که ماهیت حق اول (باری تعالی) است، واجبیت (واجب بودن) است. و آن فاضل بدان جهت این مطلب را گفته است که واجبیت مطلقه بهیچ وجه با غیرذات خدا اشتراک ندارد.

سپس آن فاضل گفته است وجودی که مقابل عدم است و بر همه اشیا گفته می شود (یا محمول قرار می گیرد) از لوازم آن ماهیت است، اگر آن معنی امری علیحده و زائد بر ذات بود، ذات بود، ذات خداوند جل جلاله متکثر می گشت و ذات خداوندی بسیار

۱. رسالة الكون و التكليف، للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامی (جواب سؤالات قاضی ابونصر محمد بن عبدالرحیم) مقدمة ص ۳ از نسخه اصلی و ص ۷۴ از نسخه مجموع.

۲. پایان مأخذ مزبور ص ۱۰ از نسخه اصل و ص ۸۱ از نسخه مجموع.

۳. پایان الرسالة الاولى فی الوجود، للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامی (ص ۱۵ از نسخه اصلی و ص ۹۵ از نسخه مجموع. مقصود از «فاضل المتاخرين» ابن سینا است.)

برتر از آن است که نا آگاهان می گویند. در این مورد مناجات متعدد و تحصیلات فراوان و تحقیقات عام و بزرگ وجود دارد. و هر کس که هشیاری کمکش کند و از خداوند متعال توفیق همراهش شود، در این مسائل به توحیدی خواهد رسید که عقل با دریافت آن آرامش بگیرد. از خداوند سبحان برای وصول به کمال توفیق مسألت می نمایم و حمد خدای را در همه حال).

(۵) آغاز رساله فی الوجود عن الشیخ الإمام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابراهیم الخیامی قدس الله روحه چنین است: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سُبْحَانَ الَّذِي جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ^۱ (به نام خداوند بخشایشگر مهربان پاکیزه خداوندی که جلالش بزرگ و اسمائش مقدس است. خلقت هر شیئی را ایجاد نموده سپس آن را [برای جریان قانونی خود] هدایت فرمود و کمیت هر چیز را شمارش فرمود [مبنای حساب مقرر داشت] و درود بر پیا مبرش مصطفی محمد و اولاد پاک او باد). این رساله با جملات زیر به پایان می رسد:

فَقَدْ بَانَ أَنَّ جَمِيعَ الدَّوَاتِ وَالْمَاهِيَّاتِ إِنَّمَا تَفِيضُ مِنْ ذَاتِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ الْحَقِّ جَلَّ جَلَالُهُ عَلَى تَرْتِيبٍ وَفِي سِلْسِلَةٍ نِظَامٍ وَهِيَ كُلُّهَا خَيْرَاتٌ لَا شَرَفَ فِيهَا يَوْجُهُ مِنَ الْوُجُوهِ إِنَّمَا الشَّرُّ الَّذِي هُوَ الْعَدَمُ أَوْ لَا زِمُهُ يَحْضُلُ مِنْ ضَرُورَةِ التَّضَادِّ عَلَى مَا قَدْ عَرَفْتَ تَفْصِيلَهُ. تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ الْمُلْحِدُونَ عُلوًّا كَبِيرًا وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ وَهُوَ خَسِيٌّ وَنِعَمَ الْمُعِينُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هُوَ الْمَبْدَأُ الْأَوَّلُ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ^۲ (پس آشکار گشت اینکه ذاتها و ماهیتها فقط از ذات مبدء اول حق جل جلاله به ترتیب و در سلسله افاضه می شود که همه آنها خیرات است و به هیچ وجهی از وجوه شری در آنها وجود ندارد، جز این نیست شری که عدم یا لازمه عدم است

۱. رساله فی الوجود، عن الشیخ الإمام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابراهیم الخیامی (ص

۱ از نسخه مجموع و این رساله دوم درباره وجود از خیامی است).

۲. پیشین، (ص ۸ از نسخه اصلی و ص ۱۰۵ از نسخه مجموع).

از ضرورت تضاد حاصل می گردد چنانکه تفصیل آن را در گذشته شناختی. خداوند بسیار برتر از آن است که ظالمان و ملاحدان می گویند، حول وقوه ای جز با خدا نیست و تنها خدا مرا بس است و او است بهترین یاری دهنده و حمد مر خدا را است که او است مبدء اول و درود خداوندی بر سرور ما محمد و اولاد پاک و پاکیزه او باد).

۶) کتاب رساله فی کلیة الوجود^۱ پس از مقدمه با این عبارات شروع می شود: «فصل اول- بدانکه هرچه موجود است بجز ذات باری تعالی یک جنس است و آن جوهر است و جوهر بر دو قسم است...»^۲ و پایان کتاب به قرار زیر است: «فصل سوم- بدان که کسانی که طالبان شناخت خداوندند سبحانه و تعالی چهار گروهند: اول متکلمانند که ایشان به جدل و حجت های اقناعی راضی شده اند و بدان قدر بسنده کرده اند در معرفت خداوند تعالی. و دوم، فلاسفه و حکماوند که ایشان به ادله عقلی صرف در قسوانین منطقی طلب شناخت کرده اند و هیچگونه به ادله اقناعی قناعت نکردند و لیکن ایشان نیز بشرائط منطقی و فائتوانستند بردن، از آن عاجز آمدند. و سوم، اسماعیلیانند که ایشان گفتند که طریق معرفت صانع و ذات و صفات وی را اشکالات بسیار است و ادله متعارض و عقول در آن متحیر و عاجز، پس اولی تر آن باشد که از قول صادق طلبند. و چهارم- اهل تصوفند که ایشان به فکر و اندیشه طلب معرفت نکردند بلکه به تصفیه باطن و تهذیب اخلاق، نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیئت بدنی منزله کردند، چون آن جوهر صاف گشت و در مقابله ملکوت افتاد، صورتهای آن به حقیقت در آن جایگاه پیدا شود، بیشک و شبهتی این طریقه از همه بهتر است، چه معلوم شده است که هیچ کمالی بهتر از حضرت خداوند نیست و آن جایگاه منع و حجاب نیست به کس، هر آنچه آدمی راهست از جهت کدورت طبیعت باشد، چه اگر حجب زائل شود و حائل و مانع دور گردد، حقایق چیزها چنانکه باشد ظاهر و معلوم شود و سید کائنات بدین

۱. این رساله به نام رساله سلسله الترتیب نیز معروف است و با این جمله آغاز می شود:

بسم الله الرحمن الرحيم. چنین گوید ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی.

۲. پیشین (ص ۱ از نسخه اصلی ۱۰۸۹ از نسخه مجموع).

اشارت کرده است: إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرٍ كُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا تَعْرَضُوا لَهَا (و قطعاً پروردگار شما در ایام دهر شما دمهایی دارد، هشیار باشید و خورد را در معرض برخورداری از آن قرار بدهید).

دومسئله در عبارات فوق باید مورد دقت قرار بگیرد:

مسئله یکم) مسلماً مقصود خیامی از اهل تصوف متصوفه حرفه‌ای نیست، بلکه مقصود وی عرفایی هستند که از عرفان نظری و عملی برخورد دارند. عرفان مثبت اسلامی نه تنها منطق عقل سلیم را مطرود نمی‌سازد، بلکه فعالیت صحیح این عقل سلیم را یکی از ضروری‌ترین نیازهای مغزی و روحی بشر در مسیر کمال می‌داند و به عبارت کلی‌تر عرفان مثبت اسلامی چیزی را از روح و مغز انسانی حذف نمی‌کند، بلکه در حرکت به سوی رشد و کمال اصلاحش می‌کند و تنظیمش می‌نماید.

مسئله دوم) که به نظر می‌رسد خیامی می‌بایست دقت بیشتری درباره آن داشته باشد، اینست که چهار گروه متکلمین، فلاسفه، اسماعیلیان و اهل عرفان اگر هم در عبارات و سخنانشان یکدیگر را طرد نمایند، نمی‌توانند واقعیت را که چند بعدی بودن ارتباط با خداوند متعال است، منکر شوند. می‌توان چند بعدی بودن واقعیت ارتباط با خدا را بدین ترتیب تقریر نمود:

۱) بعدی که متکلمان در ارتباط انسان با خدا در نظر گرفته‌اند، جدل محض و حجت اقناعی بی‌مأخذ نیست، زیرا آنان استدلالهای متنوعی در روش انسی مانند قانون علیت و نظم و ضروریات و ابستگی ما بالغیر به ما بالذات با تکیه به وحی و آثار منقول از پیشوایان الهی صادق می‌آورند که برای اثبات وجود خداوند متعال منطقی می‌باشد و اینکه دلائلی که متکلمان آورده‌اند مورد بحث و مناقشه می‌باشد، آن کدامین دلیل است که اگر بشر بخواهد در آن مناقشه‌ای ایجاد کند امکان نداشته باشد، اگرچه آن دلائل مستند به بدیهیات بوده باشد. پس متکلمان وجود خدا را از راههایی اثبات می‌کنند که اگر شخص سلیم النفس با دقت در آنها بررسی کند، خواهد دید با نظر

به خصوصیت طرفی که متکلمان در نظر گرفته‌اند، صحیح است. الطرق الی الله بعدد انفس (یا نفوس) الخلائق (راهها به سوی خدا به شماره نفوسها یا نفوس خلائق است). (۲) بعدی را که فلاسفه و حکماء منظور نموده‌اند، بدون اینکه منافاتی با بعد منظور متکلمان داشته باشد بکار انداختن عقل محض در پر تو قوانین منطقی می‌باشد. اگر عقل دور از آلودگیهای تخیلات و نفسانیات بکار بیفتد قطعاً بهمان نتیجه خواهد رسید که به قول خیامی متکلمان و اسماعیلیان که پیروی از پیشوای صادق را حجت می‌دانند و عرفا که توضیح خواهیم داد، رسیده‌اند. اگر اسماعیلیان در خداشناسی از قول صادق پیروی می‌کنند آیا قول صادق می‌تواند خلاف عقل سلیم و خلاف وحی بوده باشد. همچنین روش عرفا که خیامی آن را می‌پسندد، نه از باب اینست که این روش برضد روشهای سه‌گانه مزبور است، بلکه از آن جهت است که عرفان با دستوری که به تهذیب نفس و تحصیل و ارستگیها و گذشت از شئون حیوانی می‌دهد قلب آدمی را آماده دریافت جمال و جلال الهی می‌نماید. و این معنی غیر از استدلال برای اثبات اصل وجود خداوند متعال است. لذا حتی نه تنها سه گروه فوق بلکه هر گروه و شخصیتی باضافه اثبات وجود خدا با هر دلیلی هم که باشد، مجبور است راه ارتباط با خدا را که «تخلق باخلاق الله و تأدب بآداب الله» است بطور جدی مطرح نماید.

(۷) آغاز کتاب نود و نهم به این قرار است: «سپاس و ستایش مرخدا را راجل جلاله که آفریدگار جهان است و دارنده زمین و زمان است و روزی ده جانور است و داننده آشکار و نهان است، خداوند بی‌همتا و بی‌انبار و بی‌دستور و بی‌نیاز. یکی نه از حد قیاس و عدد، قادر و مستغنی از ظهیر و مدد و درود بر پیغمبران او از آدم صنی تا پیغمبر عربی محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و بر عترت و اصحاب و برگزیدگان.» این احتمال که ممکن است بعضی از نویسندگان دارای حساسیت به حقائق مذهبی بگویند: آوردن اینگونه جملات در آغاز و پایان کتابها رسم بوده است یا خیامی برای فریب دادن مردم (به قول نویسنده قرآنهای خیام) نوشته است، پاسخش

خیلی روشن است، زیرا اولاً اگر این جملات فقط حمد خدا و درود بر پیغمبر بود، احتمال مزبور قابل توجه بود ولی آن جملات و نیایشهای زیبا که دلالت بر ایمان نویسنده و نشاط معنوی او دارد، با این احتمال نمی سازد. و ثانیاً گاهی در وسط مطالب یک رساله باز حالت معنوی الهی از خیامی مشاهده می کنیم مانند جملاتی که پس از مقدمه و پیش از شروع مقاله یکم در رساله فی شرح ما اشکل من مصاددات کتاب اقلیدس آورده است: بسم الله الرحمن الرحيم - والتوفيق والعصمة بيد الله (عصمت از گناه و توفیق و مصون گردیدن از خطا به دست خداوند است).

مسائلی دیگر در باره روحیه مذهبی عمر بن ابراهیم خیامی

(۱) در شماره ۲ از مبحث گذشته دیدیم که خیامی کتاب رساله فی شرح ما اشکل من مصاددات کتاب اقلیدس را چنین آغاز می کند: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلِيِّ الرَّحْمَةِ وَالْإِنْعَامِ. وَالسَّلَامُ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ أَصَفَنِي وَخُصُّوْصاً عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ أَجْمَعِينَ. إِنَّ تَحْقِيقَ الْعُلُومِ وَتَحْصِيلَهَا بِالْبَرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ مِمَّا يُفَرِّضُ عَلَى طَالِبِ النَّجَاةِ وَالسَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ وَخُصُوصاً الْكُلِّيَّاتِ وَالْقَوَانِينِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى تَحْقِيقِ الْمَعَادِ وَإِثْبَاتِ النَّفْسِ وَبَقَائِهَا وَتَحْصِيلِ أَوْصَافِ وَاجِبِ الْوُجُودِ تَعَالَى جَدُّهُ وَ أَلَمَ لَا يَكُونُ تَرْتِيبُ الْخَلْقِ وَإِثْبَاتِ نُبُوَّةِ السَّيِّدِ الْمُطَاعِ مِنَ الْخَلْقِ الْأَمْرِ وَالنَّاهِي إِيَّاهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى بِحَسَبِ طَاقَةِ الْإِنْسَانِ^۱.

(به نام خداوند بخشنده و مهربان، سپاس مرخدای راست که صاحب رحمت و احسان است و درود بر آن بندگان که آنان را برگزیده است، مخصوصاً درود بر سید انبیاء محمد و بر اولاد طیب و طاهر او باد. تحقیق در علوم و به دست آوردن آنها به وسیله براهین عقلی برای جوینده نجات و سعادت ابدی از جمله واجبات است، مخصوصاً آن کلیات و قوانینی که به وسیله آنها می توان رسید به تحقیق معاد و اثبات نفس (مجرد) و ابدیت آن و درك اوصاف خداوندی و فرشتگان و ترتیب سلسله آفرینش

۱. رساله فی شرح ما اشکل من مصاددات کتاب اقلیدس، تصنیف الشیخ الامام الاجل حجة

الحق ابی الفتح عمر بن ابراهیم خیامی ص ۱.

واثبات نبوت سید مطاع مبعوث از میان مردم که به اذن خداوند متعال به آنان امر و نهی می نماید به مقدار طاقت بشری).

در عبارت فوق دو نکته بسیار مهم وجود دارد:

نکته یکم) اینکه علوم و تحصیل آنها يك پدیده خوشایند تنها نیست، بلکه برای کسی که جویای نجات و سعادت ابدی است، واجب است. ملاحظه می شود خیامی نجات و سعادت ابدی را که هدف منحصر «حیات معقول» است، بدون فراگیری علوم امکان پذیر نمی داند. (البته چنانکه در آخر عبارات دیدیم: بدقت طاقت بشری).

نکته دوم) اینست که تحقیق درباره مبدأ اعلی (خداوند سبحان) و معاد و ابدیت و بقای روح و نبوت و اوصاف خداوندی و فرشتگان را نیز نیازمند معرفت کلیات و قوانین علمی می داند. خیامی در همین رساله مقاله اول در حقیقت متوازیها را چنین شروع می کند: بسم الله الرحمن الرحيم، توفیق و محفوظ بودن از خطا به دست خدا است.^۱ آیا این جملات نمی تواند بتنهایی روحیه مذهبی عالی نویسند را با گرایشهای عقلی که در سرتاسر عبارات دیده می شود، اثبات نماید؟

۲) خیامی ترجمه یکی از خطبه های ابن سینا را که با جملات زیر شروع شده است: «پا کا... دادارا، ایزد کامکار خداوندی که آغاز همه چیز از اوست و انجام همه چیزها بدو است و ایزد، جل جلاله، جوهر نیست که به پذیرفتن اضداد متغیر گردد» چنین شروع می کند: «بباید دانست که مذهب حق آنست که همه ایجادها از خداست، جل جلاله، که اگر به ابداع باشد آن ایجاد ابداع ایجاد کردنی باشد که ابتدای زمانی دارد که فیضان از او است. باری خالق بود نه از واسطه، حرکت و زمان را بدو راه نیست.»^۲

۳) و در ص ۴۱۵ از مأخذ مزبور در پاورقی چنین نقل شده است: «بباید دانست که ایزد عز و علا در هیچ غرض نبود که از عجز و نقصان صاحب غرض باشد».

۱. رسالة فی شرح ما اشکل... ص ۶.

۲. ترجمه خطبه ابن سینا.

(۴) درهمین صفحه نقل شده است (در حال مناجات با خدا): «مردم را زبان گویا دادی که اگر پاکیزه گرداند به علم حق و عمل خیر، مانند ملائکه گردد و ثواب عظیم یابد». در پایان این سخنان چنین نیایش می کند: «آفریدگارا، ما ترا جوئیم و ترا پرستیم و از تو خواهیم، تو کلی بر تو کنیم که آغاز همه چیزها از تست و برگشتن همه چیزها به تست».

(۵) ظهیرالدین بیهقی چنین می گوید: «عمر بن ابراهیم خیامی در کتاب شفاء تألیف ابن سینا) به تأمل پرداخته بود، وقتی که به فصل واحد و کنیز در این کتاب رسید، خدالی که دندانش را با آن پاک می کرد، میان دو ورق گذاشت و گفت: از مردم آگاه کسانی را دعوت کنید تا من وصیت کنم، پس برخاست و نماز خواند و نخورد و نیاشامید، وقتی که نماز عشاء را خواند به سجده رفت و در حال سجده چنین نیایش می کرد: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّي عَرَفْتُكَ عَلَى مَبْلَغِ إِمْكَانِي فَأَغْفِرْ لِي فَإِنَّ مَعْرِفَتِي إِيَّاكَ وَسَيَلَتِي إِلَيْكَ» (خداوندا، تو می دانی که من ترا به مقدار توانائی ام شناختم، مغفرت را نصیبم فرما، زیرا معرفتم درباره تو وسیله من به سوی تست).

آیا آن دیدگاههای فلسفی و جلوه های معتقدات معنوی الهی عمر بن ابراهیم خیامی را می توان به وسیله چند رباعی پوچ با محتوای پوچ گرائی و لذت پرستی و محدودیت معرفت بشری که بدو نسبت داده شده است دورانداخت؟ و یا مانند برخی از نویسندگان مبتلا به حساسیت بیمار گونه، طوری آن دیدگاهها و جلوه ها را تفسیر کرد که عمر بن ابراهیم خیامی را فریب دهنده انسانها و حتی گول زننده خویشان و یا يك انسان چند شخصیتی و نامتعادل معرفی کنیم؟

از چه ای کل با کلان آمیختی

تو مگر از شیشه روغن ریختی

۱. نزهة الادواح و دوضة الافراح فی تواریخ الحكماء المتقدمین و المتأخرین، تألیف شمس الدین بن محمد بن شهرزوری (نقل از مقاله والتین ژوکوفسکی در ترجمه حال عمر خیامی).

از قیاسش خنوده آمد خلص را

کاوچو خود پنداشت صاحب دل را

ما در مباحث گذشته عین عبارات عمر بن ابراهیم خیامی را از مآخذ معتبر که همه صاحب نظران آنها را به خیامی نسبت داده اند، نقل کردیم و در آن عبارات عالی ترین مسائل فلسفی را در اصول و مبادی هستی و الهیات و تکلیف و نبوت مشاهده کردیم. اگر بخواهیم در تفسیر شخصیت خیامی با دید علمی حرکت کنیم، چه باید بگوئیم؟ اگر بگوئیم: همه آن مآخذ دروغ است و محصول تفکرات خیامی نیست در این صورت تاریخ معرفت بشری را به جهت بازی گرفتن ناقلاًن معتبر آن، به بازی گرفته ایم. و اگر بگوئیم: دیدگاههای فلسفی مزبور محصول فکر خیامی بوده، ولی مقصودش فریب دادن مردم بوده است، زیرا معتقدات اصلی او همان است که در رباعیات منعکس نشده است، قطعاً همه متفکران تاریخ بشری را با این منطق پوچ می توان به فریبکاری و دغل بازی، متهم ساخت. و گمان نمی رود که چنین نظریه سخیف را جز کسی که خود در صدد فریب دادن خویش و دیگران برمی آید، اظهار نماید. با اینکه نسبت رباعیات پوچ گرایی و لذت پرستی و به شوخی گرفتن مبادی هستی و قوانین جدی آن به عمر بن ابراهیم خیامی خیلی مشکوک تر از نسبت آثار فلسفی خیامی به او می باشد. پس از این مقدمه، در عبارات بعضی از نویسندگان که در حقیقت مطابق اصل «بازیگری و تماشاکری بررسی کننده شخصیت» ضمن تفسیر شخصیت خیامی، خود را تفسیر نموده است، دقت لازم و کافی بفرمائید:

«اکنون برای اینکه طرز فکر و فلسفه گوینده رباعیات را پیدا بکنیم و بشناسیم، ناگزیریم که افکار و فلسفه او را چنانکه از رباعیاتش مستفاد می شود، بیاوریم، زیرا جز این وسیله دیگری در دسترس ما نیست و زندگی داخلی و خارجی او، اشخاصی که با آنها رابطه داشته، محیط و طرز زندگی، تأثیر موروثی، فلسفه ای که تعقیب می کرده و

تربیت علمی و فلسفی او به ما مجهول است. اگرچه يك مشت آثار علمی، فلسفی و ادبی از خیام بیادگار مانده، ولی هیچکدام از آنها نمی‌تواند ما را در این کاوش راهنمایی بکند. چون تنها رباعیات، افکار نهانی و خفایای قلب خیام را ظاهر می‌سازد، در صورتیکه کتابهایی که به مقتضای وقت و محیط یا بدستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق و تظاهر از آنها استشمام می‌شود، کاملاً فلسفه او را آشکار نمی‌کند»^۱.

پیش از بیان نکات ضعف در عبارات نویسنده این نکته را متذکر می‌شویم که نویسنده با عبارت فوق که می‌گوید: «کتابهایی که به مقتضای وقت و محیط یا بدستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق و تظاهر از آنها استشمام می‌شود» همه آن تعظیمها را مانند کلمه «امام» و «حجة الحق علی الخلق» که به يك پوچ گرای لذت باز گفته نمی‌شود، در حالیکه آن دو کلمه با فراوانی بسیار حتی از دانشمندانی مانند زمخشری و امثال او نقل شده، تکذیب نموده یا در آن دوران و پس از آن، يك فرد بسیار پیدا نشده است که دغل کاریها و تملق بازیهای خیامی را بفهمد تا اینکه نویسنده محترم پس از قرن‌ها با حساسیت منفی شدیدی که به فلسفه الهیات و هستی‌شناسی و مذهب و اخلاق و هر گونه معنویات داشته است، متوجه می‌گردد! آنچه که به نظر می‌رسد، اینگونه نویسندگان با ابراز حساسیت بیمارگونه به همه معنویات بشری، از هستی‌شناسی گرفته تا تحول اخلاقی و تکامل علوی، کفاره جرم نابخشودنی پایمال ساختن ارزشهای تفکری هزاران فارابی‌ها، ابن سیناها، ابوریحان بیرونی‌ها، ابن رشد‌ها، ابن خلدون‌ها، جلال‌الدین مولوی‌ها و صدرالمتألهین‌ها و میردامادها در مشرق و دکارت‌ها و کانت‌ها و پاسکال‌ها و وایتهدا در مغرب زمین، را می‌پردازند.

مطالب زیر را برای دریافت نکات ضعف در جملات فوق در نظر بگیریم:

(۱) می‌گوید: «ناگزیریم که افکار و فلسفه او را چنانکه از رباعیاتش مستفاد می‌شود، بیاوریم، زیرا جز این وسیله دیگری در دسترس ما نیست.» اولاً نویسنده هیچ

۱. تراندهای خیام، صادق هدایت (چاپ ششم، تهران، ۱۳۵۳، ص ۲۶).

توجه نداشته است که اگر ما ناگزیر باشیم که افکار و فلسفه خیامی را از رباعیاتش استفاده کنیم به نفی فلسفه خواهیم رسید، نه يك فلسفه خاصی که به نام عمر بن ابراهیم خیامی قابل ثبت باشد. زیرا سوفسطائیان و پوچ گرایان هیچ مبنایی را برای هستی شناسی قانونی نمی پذیرند و با اینحال کدامین فلسفه را می توان از آنان که اولین شرطش تفسیر جهان هستی با اصول و مفاهیم کلی است، توقع داشت؟ و اگر مقصود نویسندگان اینست که فلسفه خیامی را از آن گروه از رباعیاتش استفاده کنیم که لذت گرایان و بیخیالی را درباره حیات و کل هستی توصیه می کند، نام این طرز تفکر را فلسفه نامیدن مانند نوع بالا قطعاً ناشی از بی اطلاعی از تعریف فلسفه است که قدیم و جدید و شرق و غرب آن را به طور اجمال پذیرفته اند، و انگهی اگر لذت گرایان را به عنوان هدف زندگی از رباعیات استنباط کنیم، تازه خیامی را جیره خوار و پیرو محض چارواک هند و اپیکور و اپیکوریان معرفی کرده ایم که آنچه در آن مشرب دیده نمی شود خود فلسفه است.^۱ و بدین جهت غلط است که ما ایرانیان چنین تلقی کنیم که فیلسوف بزرگ ما عمر بن ابراهیم خیامی توصیه فرموده است که تا بتوانید لذت ببرید، شراب بخورید و خود را بهر وسیله که ممکن است تخدیر کنید تا مسئله ای در عالم هستی برای شما مطرح نشود.

(۲) نویسنده چند سطر بعد، ناگهان به یادش می افتد که با منحصر ساختن و اتخاذ تفکرات فلسفی خیامی به رباعیات، تکلیف کتابهای فلسفی خیامی چه می شود؟ لذا فوراً می گوید: «اگر چه يك مشت آثار علمی، فلسفی و ادبی از خیام به یادگار مانده، ولی هیچ کدام از آنها نمی تواند ما را در این کاوش راهنمایی بکند، چون تنها رباعیات

۱. رباعیات خیامی برای ما فلسفه نیاورده است، تا بگوئیم: لذت پرستی خیامی فلسفه ای است مانند فلسفه اپیکور، زیرا لذت در فلسفه اپیکور شامل لذات معنوی و روحی نیز می باشد. لذا در آن صورت وضع معرفتی خیامی با نظر به رباعیات وی پست تر از فلسفه لذت گرایان اپیکور خواهد بود.

افکار نهانی و خفایای قلب خیام را ظاهر می‌سازد، در صورتیکه کتابهایی که به مقتضای وقت و محیط یا به دستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق و تظاهر از آنها استشمام می‌شود کاملاً فلسفه او را آشکار نمی‌کند». اولاً نویسنده در آغاز عباراتی که از وی نقل کردیم، صریحاً گفته بود: «جز رباعیات وسیله دیگری برای شناخت فلسفه خیام در دسترس ما نیست» پس از چند سطر این مطلب را نقض کرده به یاد آثار علمی و فلسفی خیام افتاده با تعبیر امانت آمیز «اگر چه يك مشت آثار علمی فلسفی و ادبی از خیام به یادگار مانده» قضیه را مشوش می‌کند و می‌گوید: «آن کتابها را به مقتضای وقت و محیط یا به دستور دیگران نوشته، حتی بوی تملق از آنها استشمام می‌شود». اولاً این نویسنده نه در اواخر همین کتاب، بلکه در صفحه رویاروی همین صفحه (۲۷) می‌گوید: «واضح است فیلسوفی مانند خیام که فکر آزاد و خردمندانه بینی داشته، نمی‌توانسته کورکورانه زیر بار احکام تعبدی، جعلی، جبری و بی‌منطق فقه‌های زمان خودش برود» آیا این دو جمله (۱: «خیام کتابها را به مقتضای وقت و محیط یا به دستور دیگران نوشته حتی بوی تملق از آنها استشمام می‌شود» ۲۰) «خیام فکر آزاد داشته است» بایکدیگر تناقض ندارند؟^۳ نویسنده تفاوت فلسفه لادری به عنوان يك فلسفه و مجهول بودن فلسفه خود خیامی را درك نکرده است. به این دو جمله دقت کنید: يك: «حال ببینیم در مقابل نفی و انکار مسخره آلودی که از عقائد فقها و علماء می‌کند، خودش نیز راه حلی برای مسائل ماوراء طبعی پیدا کرده؟ در نتیجه مشاهدات و تحقیقات خودش، خیام به این مطلب بر می‌خورد که فهم بشر محدود است. از کجا می‌آئیم به کجا می‌رویم؟ کسی نمی‌داند و آنهایی که صورت حق به جانب به خود می‌گیرند و در اطراف این قضایا بحث می‌نمایند، جز یاوه‌سرائی نمی‌کنند خودشان و دیگران را گول می‌زنند، هیچ کس به اسرار ازل پی نبرده و نخواهد برد.»^۱ این مطلب که نویسنده از خیامی استنباط

۱. ترانه‌های خیام، ص ۳۰ و ۳۱.

کرده است با نظربه گروهی از رباعیات وی کاملاً صحیح است. از آنجمله می‌گوید:

آنسانکه محیط فضل و آداب شدند

در جمع کمال شمع اصحاب شدند

ره زین شب تاریک نبردند به روز

گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

ولی معنای این گونه تفکر اینست که این شخص نتوانسته است درباره‌هستی-شناسی به جایی برسد. این جهل وسط راه است که بعضی از شخصیتها پس از به دست آوردن مقداری اندوخته‌های علمی و مقداری تفکر ابتدائی به آن می‌رسند، نه آن حیرت والا و نه فلسفه سیستماتیک. با نظربه این مطالب نباید به خیامی فیاسوف و حکیم گفت تا رباعیاتش به جهت استناد به وی قابل بحث و تحلیل باشد، چنانکه حتماً پیش از خیامی و پس از خیامی هم اشخاصی بودند که رباعیات یا اشعاری سروده‌اند که معانی آنها شبیه به معانی رباعیات خیامی بوده است، ولی مورد توجه قرار نگرفته است. زیرا تمجید و تعظیمی مانند «امام»، «حجة الحق علی الخلق»، «سید حکماء المشرق والمغرب» نداشته‌اند و این قضیه واقعاً جای شگفت است. زیرا آنچه که موجب شده است رباعیات خیامی مورد توجه صاحب نظران قرار بگیرد، همان جنبه فلسفه و علم او بوده است که خود مخالف محتویات رباعیات پوچ گرایی و لذت بازی اومی باشد. دو: نویسنده می‌گوید: «وزندگی داخلی و خارجی او، اشخاصی که با آنها رابطه داشته، محیط و طرز زندگی، تأثیر موروثی، فلسفه‌ای که تعقیب می‌کرده و تربیت علمی و فلسفی او به ما مجهول است.»^۱ معلوم می‌شود نویسنده مانند دیگر اشخاص نتوانسته

است از رباعیات خیامی فلسفه‌ای را که وی تعقیب می‌کرده به طور قطع بفهمد، بنابراین، چگونه يك تحليل گر علمی می‌تواند بگوید: فلسفه خیامی پوچ گرائی-ولادری محض است.

از این نویسنده چند عبارت دیگر را درباره خیامی که واقعاً از نظر داوری در-باره معرفت بشری فوق العاده شگفت‌انگیز است، مطرح می‌کنیم و مورد تحلیل قرار می‌دهیم: نویسنده می‌گوید:

«خیام فیلسوف، فلسفه خیام هیچوقت تازگی، خود را از دست نخواهد داد، چون این ترانه‌های در ظاهر كوچك ولی پر مغز تمام مسایل مهم و تاریك فلسفی را که در ادوار مختلف انسان را سرگردان کرده و افکاری را که جبراً به او تحمیل شده و اسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می‌کند. خیام ترجمان این شکنجه‌های روحی شده: فریادهای او انعکاس دردها، اضطرابها، ترسها، امیدها و یأسهای میلیونها نسل بشر است که پی‌درپی فکر آنها را عذاب داده است. خیام سعی می‌کند در ترانه‌های خودش با زبان وسبك غریبی همه این مشکلات، معماها و مجهولات را آشکارا و بی‌پرده حل بکند. او زیر خنده‌های عصبانی و ریشه‌آور، مسائل دینی و فلسفی را بیان می‌کند. بعد راه حل محسوس و عقلی برایش می‌جوید. به طور مختصر، ترانه‌های خیام آینه‌ایست که هر کس ولو بی‌قید و لاابالی هم باشد يك تکه از افکار، يك قسمت از یأسهای خود را در آن می‌بیند و تکان می‌خورد. از این رباعیات يك مذهب فلسفی مستفاد می‌شود که امروز طرف توجه علمای طبیعی است و شراب گس و تلخ مزه خیام هر چه کهنه‌تر می‌شود بر گیرندگیش می‌افزاید.» عبارات فوق را می‌توان به مسائل زیر تحلیل نمود:

(۱) می‌گوید: «فلسفه خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد» قطعاً مقصود نویسنده از فلسفه خیام محتویات رباعیات او می‌باشد. آیا رباعیات مربوطه برای بشر فلسفه‌ای را مطرح کرده است یا فلسفه را از دست او گرفته است و به لذت-

گرائی و پوچ بینی تحریکش کرده است و در آن موقع که هشیاریها موجب طرح مسائل گشته است، توصیه به تخدیر نموده است؟ از امثال این نویسنده باید با کمال صراحت پرسید کدامین رباعی خیام با منطق عقل، حتی ناچیزترین مسئله فلسفی را حل نموده است؟ این نویسنده تعداد ۱۴۳ رباعی از خیام ثبت نموده و آنها را بدین نحو ارزیابی کرده است: «در این کتاب ترانه های خیام مطابق سبك و افكار فلسفی مرتب شده و رباعیاتی که به نظر مشکوک می آمده جلو آنها يك ستاره گذاشته شده این رباعیات بر فرض هم از خود خیام نباشد، از پیروان خیلی زبردست او خواهد بود که مستقیماً از فکر فیلسوف و شاعر بزرگ الهام گرفته اند.»^۱

شما اگر در این رباعیات دقت کنید، جز خود را دور کردن از شناخت عمر بن ابراهیم خیامی چه در قلمرو علم و چه در قلمرو فلسفه چیزی نخواهید دید. اصلاً چگونه امکان دارد يك مسئله فلسفی در يك رباعی حل شود با اینکه مسائل فلسفی بایکدیگر مربوط می باشد. آیا حرکت جوهریه را که دارای ده ها مسائل بغرنج و چند بعدی است، می توان در دو یا سه و بالاخره در چند رباعی محدود حل و فصل کرد؟ آیا اصلاً در رباعیات منسوب به خیامی بحثی درباره رابطه متغیرها و ثابتها در عرصه هستی به میان آمده و معمای ریشه دار این مسئله حل و فصل شده است؟ آیا رباعیات تفسیر معنای قانون در طبیعت را به عهده گرفته است؟ آیا رباعیات رابطه ادراك کننده و ادراك شونده را برای ما توضیح داده است؟ آیا رباعیات بحث زمان و حرکت و ارتباط آن دورا در دو قطب ذاتی و برون ذاتی مطرح و آنرا روشن ساخته است؟ و صدها مانند این مسائل علمی و فلسفی که حتی یکی از آنها را رباعیات برای ما حل نکرده است، با اینحال نویسنده با کمال آسودگی خاطر و بدون احساس مسئولیت وجدانی انسانی با کمال صراحت می گوید: «فلسفه خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد. چون این ترانه های در ظاهر كوچك، ولی پر مغز تمام مسائل مهم و تاریك فلسفی را که در ادوار مختلف، انسان را سرگردان کرده و افکاری را که جبراً به او تحمیل شده و

اسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می کند... اوزیر خنده های عصبانی ورعشه آور، مسائل دینی و فلسفی را بیان می کند، بعد راه حل محسوس و عقلی برایش می جوید»^۱

اینکه نویسنده می گوید: «فلسفه خیام هیچوقت تازگی خود را از دست نخواهد داد» اگر مقصودش از فلسفه خیام محتویات رباعیات پوچ گرایی و لذت بازی بوده باشد، حتماً صحیح است. زیرا درهمه دورانها انسانهای بسیار فراوانی زندگی می کنند که به فرار از حل مشکلات علاقه مندند. همواره در پی لذت یابی بوده و دنبال تخدیر برای وصول به ناهشیاری می گردند و چون ممکن است از درون آنان ندائی و نغمه ای سربکشد و بگوید: «حداقل احتمال بده که پشت پرده این حرکات و نمودها آهنگی جدی در حال نواخته شدن است» لذا فوراً دست به رباعیات خیام مخصوصاً رباعیاتی که نویسنده انتخاب کرده است، برده و به خود تسلیت و دلداری می دهند. شگفت آورترین قضیه درباره تکیه به شخصیت خیامی و به اصطلاح نویسنده «خیام» اینست که اعتبار علمی و فلسفی برای عمر بن ابراهیم خیامی از آثار علمی و فلسفی او گرفته شده بدینوسیله رباعیات وی را اعتبار علمی و فلسفی می بخشند و آنگاه بوسیله همان رباعیات آثار فلسفی و علمی و مذهبی خیامی را بکلی از ارزش ساقط می نمایند.

اینکه نویسنده می گوید: «تمام مسائل مهم و تاریک فلسفی را که در ادوار مختلف انسان را سرگردان کرده و افکاری را که جبراً به او تحمیل شده و اسراری را که برایش لاینحل مانده مطرح می کند» همانطور که در بالا اشاره کردیم، توقع حل مسائل فلسفی و مذهبی از رباعیات منسوب به خیامی، توقع حل آن مسائل است از مضامین رباعیاتی که از طرح آنها شانه خالی می کند و به عبارت دیگر از فلسفه فرار می کند. از همه شگفت آورتر عبارات بعدی نویسنده است که با این جمله «بعد راه حل محسوس و عقلی برایش می جوید» به پایان می رساند.

ایکاش، نویسنده به جای این همه حماسه‌ها و هنرنمایی در زیر و کردن حقایق و عبارت پردازیه‌ها يك مسئله فلسفی مثلاً رابطه ثابت (قانون) با متغیر (وجودات در حال حرکت) را با یکی از آن رباعیات حل و فصل می‌کرد و نیازی به آنهمه تلاش فکری و قلمی که به دلایل علمی و منطقی تکیه نمی‌کند نداشت.

مقدمه‌ای بر تحلیل و ارزیابی فلسفی و علمی رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی

عمر بن ابراهیم خیامی یا چنانکه نام مشهور و متداول او است «عمر خیام» هر کسی بوده و در هر گونه شرائط شخصی و محیطی و اجتماعی در این دنیا زیسته است، بالاخره او هم مانند یکی از افراد بشری با خصائص حیات طبیعی و مغزی و روانی مشخص طو مار زندگی خود را ترسیم نموده و رفته است. لذا تحقیقات محققان ارجمند هیچ کاری نمی‌تواند برای تغییر دادن شخصیت آن رهگذر گذرگاه حیات که قرن‌ها است چشم از این خاکدان پوشیده و در زیر خاک آرمیده است، انجام بدهد. بهمین جهت است که باید گفت: همه تحقیقاتی که در پیرامون این شخصیت انجام می‌گیرد، مانند دیگر شخصیت‌های چشمگیر که عده‌ای از مردم و متفکران را به خود جلب نموده‌اند، پیرامون هدف‌های زیر صورت می‌گیرد:

هدف یکم: به دست آوردن شناخت عتیقه‌ای آن شخصیت که متأسفانه محققانی قابل توجه چه در شرق و چه در غرب با این هدف حرکت کرده‌اند. مقصود ما از شناخت عتیقه‌ای همان است که باستان‌شناس از بررسی‌های خود در باره یک موجود عتیقه انجام می‌دهد. جنس و نوع و شکل و سایر مختصات آن موجود را در مدتی لازم تعیین نموده آنگاه مطابق نتایجی که به آنها دست یافته است، آن عتیقه را در جایی

از موزه که از دیدگاه عتیقه‌شناسی آن محقق جالب است قرار می‌دهد و هیچ نظری به منطق وجودی آن، مفیدیت آن در زمان تحقیق، و امکان الگو قرار دادن آن در زندگی فعلی ندارد. شخصیت‌های بسیار بزرگی چه در قلمرو فلسفه و علم و چه در قلمرو مذهب و ادب و عرفان دورانهای گذشته از این دیدگاه مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته و در قفسه‌های کتابخانه‌ها برای ابد غنوده‌اند. چنانکه اجسام آنان در زیر خاکهای تیره برای همیشه آرمیده‌اند. ناگفته نماند که تعبیر شناخت عتیقه‌ای برای تحقیر انواع تحقیقات در پیرامون شخصیت‌ها «آنچه‌چنانکه بوده‌اند» نیست، بلکه منظور اصلی ما اینست که ما نباید شخصیت‌ها را مانند کاسه‌ها و کوزه‌های سفالین باستانی مورد شناخت قرار داده و آنها را با شماردهای مخصوص در موزه‌هایی به نام کتابخانه، بخوابانیم، بلکه اگر تحقیقات و بررسی‌ها در باره شخصیت‌های بزرگ، علمی و کامل بوده باشد، برای شناخت‌های زنده و مفید برای حال و آینده، بعنوان يك امر ضروری باید قلمداد شود، مقصود ما بسنده کردن به این نوع شناخت است که نتواند مواد شناخت‌های ضروری و مفید باشد.

هدف دوم: تحقیقات توصیفی محض بدون عنوان باستانی بودن شخصیت به این معنی که شخص محقق کاری با انقراض دوران شخصیت مورد تحقیق خود ندارد و نمی‌خواهد نتیجه تحقیق خود را پس از به دست آوردن شناسائیهای مطلوب مانند يك موجود عتیقه تمیز و پاک نموده در جای مناسب از موزه قرار بدهد، بلکه مورد تحقیق خود را بعنوان يك انسان رشد یافته در یکی از قلمروهای مطلوب بشری معرفی می‌نماید. تفاوت این هدف‌گیری با هدف‌گیری اول در همین نکته است که در هدف‌گیری اول با عنوان باستانی بودن مورد تحقیق که نشان عتیقه‌ای را به آن می‌چسبانند و با این برچسب تماشاگران و مطالعه‌کنندگان درباره آن شخصیت را توجیه می‌نماید که با يك موجود عتیقه رویارو گشته‌اند. در صورتیکه در هدف‌گیری دوم این توجیه وجود ندارد.

هدف سوم: تحقیق و بررسی در پیرامون شخصیت چه از بعد توصیفی و چه از

بعد تحلیلی و پیدا کردن ریشه‌های عواملی که در شخصیت مورد تحقیق تبلور یافته‌اند، برای پیدا کردن واقعیت‌هایی در آن شخصیت است که بتواند معیارها و الگوهای برای حیات مادی و معنوی بشری بوده باشند. همه محققانی که در کارهای تحقیقی خود احساس مسئولیت و مدیون بودن در برابر بشریت دارند، این هدف سوم را تعقیب می‌نمایند، یا به عبارتی عمومی‌تر: محققان متعهد و مسئول در برابر بشریت بدون اینکه ارزش و مفیدیت دو هدف‌گیری اول و دوم را نادیده بگیرند، مبنای کار خود را بر هدف سوم قرار می‌دهند و شناخت مولد رشد و کمال اجتماعی را تعقیب می‌نمایند.

ارزش این هدف‌گیری بسیار بالا است، زیرا جنبه تربیتی انسانی دارد که بدون آن حقیقتی بنام رشد و کمال برای بشریت قابل قبول نخواهد بود. این هدف‌گیری در عین حال که بسیار با ارزش و با اهمیت است، فوق‌العاده حساس بوده و انسان محقق را همواره در معرض این خطر قرار می‌دهد که شخصیت ساخته شده و محصول تصورات و آرمانهای خود را به جای شخصیت «آنچنانکه هست» به افکار عرضه نماید.

باری در این کتاب در مباحث مربوط به رباعیات دو نوع از گوینده رباعیات نام می‌بریم: (۱) خیامی یا عمر بن ابراهیم خیامی. (۲) گوینده رباعیات. بجز در حدود ۱۰ رباعی همه رباعیات منسوب به خیامی است لذا اگر در موردی، خیامی یا عمر بن ابراهیم خیامی گفته، باز مقصود گوینده رباعیات است. درباره رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی، تحقیقات و ارزیابیهای متنوعی انجام گرفته است که برای روشن شدن چهره ادبی خیامی و گاهی برای نشان دادن تفکرات فلسفی به میان کشیده می‌شوند. مسلم است که در اینگونه مباحث حساس. افراط و تفریط در ارزیابی و گزینشها به فراوانی صورت می‌گیرد. درباره رباعیات منسوب به خیامی نیز این افراط و تفریط مشاهده می‌شود. با اندک مراجعه به مطالبی که

محققان و نویسندگان درباره رباعیات گفته‌اند، این حقیقت که گفتیم روشن می‌گردد. در مجرای داورینایی که در طول قرون و اعصار تا روزگار ما در رباعیات صورت گرفته است، شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی از کفر مطلق تا عرفان والای ملکوتی در نوسان است. بهر حال درباره این شخصیت، سخن خیلی فراوان گفته شده است. و این سخن فراوان مربوط به چند قطعه رباعی است که به او نسبت داده شده است. باین معنی که اکثر آنهمه تحقیقات و سخن‌پردازیها مربوط به این است که فیلسوف و حکیم و دانشمندی بزرگ که به عمر بن ابراهیم خیامی مشهور است، رباعیاتی گفته است که با فلسفه و حکمت و دانشی که از وی دیده می‌شود، سازگار نمی‌باشد! و در نتیجه عمر بن ابراهیم بشکل يك شخصیت پیچیده در آمده است که می‌تواند سخنان و نظریات فراوانی را به وجود بیاورد.

در جمع‌آوری و تحقیق و تصفیه رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی کوششهای فراوانی در شرق و غرب صورت گرفته است. تعداد رباعیات ازده قطعه (در تحقیق فاضل محترم آقای محمد مهدی فولادوند) گرفته تا هزار و دو است. و حمزار و پانصد در نوسان است. بانظر به طرز تفکر خیامی در رباعیاتی که با ابراز اطمینان به وی نسبت داده شده است، در حدود ۱۵۰ یا ۱۵۵ رباعی از دیگر رباعیات به تفکرات وی نزدیکتر است. فاضل محترم آقای محمد مهدی فولادوند ۱۵۵ قطعه رباعی در بخش اول به عنوان «رباعیات کم و بیش خیام‌وار» آورده‌اند و ۹۵ قطعه در بخش دوم آورده‌اند و می‌گویند «در ۹۵ رباعی که نگارنده در بخش دوم کتاب خود گرد آورده‌ام طبعاً عده‌ای متعلق است به مکتب خیام و یکی دو رباعی نیز شاید اصلاً قبل از عصر خیام گفته شده باشد. به همین دلیل است که بنده مشخصاً میل دارم این رباعیات را رباعیات متفرقه یا مشکوک نام گذارم».

تحقیقات فروغی و دکتر قاسم غنی مخصوصاً با توجه به همان روش شناخت

شخصیتهای چشمگیر نیز، قابل دقت و بررسی می باشد. این دو محقق تعداد رباعیات منسوب به خیامی را پس از تحقیقات مفید در مقدمه کتاب (رباعیات حکیم عمر خیام نیشابودی از ص ۱ تا ص ۶۸، تعداد ۱۷۸ ذکر کرده اند. در کتاب (رباعیات عمر خیام که زیر نظریو گنی برتلس جمع آوری شده است تعداد ۲۹۳ رباعی ثبت شده است. در کتاب نزهة المجالس بنا به نقل فروغی و دکتر قاسم غنی و سه رباعی به خیامی نسبت داده شده است. بهر حال، اتفاق کلمه‌ای بر تعداد حقیقی رباعیات خیامی وجود ندارد و با توجه به عواملی متعدد که محققان در این موضوع می گویند، اتفاق نظر مزبور غیر ممکن به نظر می رسد. به هر حال تحقیق در تعداد رباعیات از دایره مباحث ما در این کتاب بیرون است. هدف ما در این کتاب، بررسی مضامین رباعیات منسوب به خیامی از دیدگاه فلسفی و علمی و رابطه آنها با شخصیت عالم و فیلسوف خیامی است. برای بررسی و تحقیق درباره شماره رباعیات و آن رباعیاتی که مطمئناً از عمر بن ابراهیم خیامی و آن دسته از رباعیات که مظنون یا مشکوک است به کتاب خیام شناسی آقای محمد مهدی فولادوند که تحقیقات عمیق و بسیار خوب درباره رباعیات نموده اند، و همچنین به کتاب (رباعیات حکیم عمر خیام نیشابودی، تألیف محمد علی فروغی و دکتر قاسم غنی مراجعه شود. بطور کلی تعدادی رباعیات با مضامینی که در بحث بعدی خواهیم گفت، به خیامی نسبت داده شده و به صورت يك مكتب یا يك رشته تفکرات مربوطه در آمده است، مورد بحث ما در این کتاب خواهد بود و ما در حقیقت آن مضامین را مورد تحقیق و بررسی قرار خواهیم داد و سپس رابطه آنها را با شخصیت فلسفی و علمی عمر بن ابراهیم خیامی در نظر خواهیم گرفت. خواه همه آن رباعیات با آن رشته تفکرات که در بردارد واقعاً از عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند بوده باشد و یا هیچ يك از آنها مربوط به شخصیت مزبور نبوده باشد و یا تعدادی از آنها از آن وی بوده باشد.

نظیر این کاری که مامی خواهم درباره رباعیات منسوب به خیامی انجام بدهیم همان است که جلال الدین محمد مولوی درباره سخن سبك و كود كانه‌ای که به

جالینوس نسبت داده شده است، انجام داده است. سخن عامیانه‌ای که به جالینوس نسبت داده شده است، اینست که او گفته است: «من آنقدر باین زندگی دنیوی عشق و علاقه دارم که

راضیم از من بماند نیم جان که ز . . . استری بینم جهان»

مولوی در انتقاد از این سخن می‌گوید: اگر این سخن عامیانه را جالینوس گفته است، پاسخ او چنین است و اگر جالینوس آن را نگفته است، بلکه کسی دیگر گفته است، من پاسخ آن‌گوینده را می‌گویم هر کس که باشد. ایات مربوطه مولوی چنین است:

ایضاً

آنچنانکه گفت جالینوس راد

از هوای این جهان و از مراد

راضیم کز من بماند نیم جان

که ز . . . استری بینم جهان

گویا جالینوس مانند یث پرنده ضعیف :

گربه می‌بیند بگردد خود قطار

مرغش آیس گشته بوده است از مطار

یا عدم دیده است غیر این جهان

در عدم نادیده او حشر عیان

وضع این جالینوس همان وضع جنین است که کرم الهی با جلوه قانون
طبیعی می‌خواهد آن جنین را بیرون بیاورد، آن جنین از بیرون آمدن امتناع
می‌ورزد :

چون جنین کش می‌کشد بیرون کرم
می‌گریزد او سپس سوی شکم
لطف، رویش سوی مصدر می‌کند
او مفر در پشت مادر می‌کند

منطق این پس پس رفتن :

که اگر بیرون نهم زین شهر گام
ای عجب دیگر نبینم این مقام

برای چسبیدن به درون شکم مادر راه دیگری هم وجود دارد

یا دری بودی در این شهر و خم
تا نظاره کرد می‌اندر رحم

یا چو چشم سوزنی را هم بدی
که ز بیرون آن رحم دیده شدی

این جنین هم غافل است از عالمی

همچو جالینوس اونا محرمی

بینوا نمی‌داند که خود آن رحم با تمام موجودیتش جزئی از عالم بیرونی
است که لطف الهی می‌خواهد او را وارد همین عالم نماید.

او نداند کان رطوباتی که هست
 آن مدد از عالم بیرونی است
 آنچنانکه چار عنصر در جهان
 صد مدد دارد ز شهر لامکان
 آب و دانه در قفس گریافته است
 آن ز باغ و عرصه‌ای در تافته است
 جانهای انبیا بینند باغ
 زین قفس در وقت نقلان و فراغ
 پس ز جالینوس و عالم فارغند
 همچو ماه‌اند و فلکها بازغند
 «راضیم کز من بماند نیم جان
 که ز ... استری بینم جهان»

اگر این مطلب را جالینوس نگفته و این يك افترائیست که به وی بسته‌اند

ورز جالینوس این قول افتریست
 پس جوابم بهر جالینوس نیست
 این جواب آنکس آمد کاین بگفت
 که نبودستش دلی با نور جفت
 گوینده این سخن هر کس که باشد:

مرغ جانش موش شد سوراخ جو
 چون شنید از گریبگان او عرجوا

زان سبب جاننش وطن دید و قرار
 اندرین سوراخ دنیا موش وار
 هم درین سوراخ بنائی گرفت
 درخور سوراخ دانائی گرفت
 پیشه‌هایی که مراورا درمزد
 اندرین سوراخ کارآید گزید
 زانکه دل برکند از بیرون شدن
 بسته شد راه رهیدن از بدن
 عنکبوت از طبع عنقا داشتی
 از لعابی خیمه کی افراشتی

پس برای تحقیق و ارزیابی رباعیات نخست یکبار خود رباعیات را با قطع نظر از آنکه گوینده آنها کیست، مورد مطالعه و اندیشه قرار بدهیم.

این يك امر طبیعی است که معمولاً سخنانی که به شخصیت‌های بزرگ نسبت داده می‌شود، پرده‌ای از عظمت آن شخصیت بر روی سخنی که به او نسبت داده شده است کشیده می‌شود، یا به عبارت دیگر: عظمت شخصیت آن سخن را امضاء می‌کند و برای مردم معمولی چنان اهمیت پیدا می‌کند که جایی برای چون و چرا نمی‌گذارد. و بالعکس اگر گوینده سخنی با عظمت، از انواع معرفت اطلاعی نداشته باشد مردم معمولی و حتی متأسفانه گاهی ارباب معرفت و صاحب‌نظران نیز آن سخن را مورد اهمیت و توجه قرار نمی‌دهند. در صورتیکه منطق واقع‌یابی چنانکه در سخنان امیرالمؤمنین (ع) آمده است، چنین اقتضاء می‌کند که ما بخود سخن ابراز شده توجه کنیم نه به گوینده آن (أَنْظُرْ إِلَيَّ مَا قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا مَنْ قَالَ) و (يُعْرِفُ الرَّجَالُ بِالْحَقِّ وَلَا يُعْرِفُ الْحَقُّ بِالرِّجَالِ) (.....). این اصل، مأخوذ از کلام خداوندی در آن آیه مبارکه است

که می فرماید : قَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (سوره زمر ، آیه ۱۶ و ۱۷) (بشارت بده آن بندگان مرا که سخن می شنوند و نیکوترین آن سخن را پیروی می نمایند) ولی عملاً مردم تحت تأثیر شخصیتها قرار می گیرند و قدرت تجرید سخن از گوینده اش را ندارند. بهر حال، اگر ما بخواهیم ارزیابی صحیحی درباره رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی داشته باشیم، طبق منطق واقع یابی، نخست یکبار خود رباعیات را که با کمال فصاحت سروده شده اند، با قطع نظر از آنکه گوینده آنها چه کسی یا چه کسانی هستند باید مورد مطالعه و اندیشه قرار بدهیم. به نظر می رسد اگر خود رباعیات را با قطع نظر از گوینده آنها مورد مطالعه و تفکر قرار بدهیم، نه تنها هیچ مسئله ای از مسائل هستی شناسی و حیات و فلسفه آن را حل و فصل نمی کند، بلکه با توجه دادن مطالعه کننده به يك عده پدیده های محسوس و جریانات مشهود در زندگی و جهان عینی، مسائل را منتفی می سازد. و همه ما می دانیم که منتفی ساختن مسئله غیر از حل آن است. به عنوان مثال: اگر فرض کنیم که برای ما این مسئله مطرح است که «عقل انسانی چه مقدار می تواند در کشف واقعیات مؤثر باشد؟» ممکن است ما با رویارویی با چنین مسئله ای، در صدد شناخت عقل و چگونگی ارتباط آن با واقعیات و وسائلی که مابین عقل و آن واقعیات دخالت می کنند و همچنین آزمائشهایی که بتواند صحت و بطلان ارائه واقعیات را به وسیله عقل اثبات نماید، برآمده و به نتایج منطقی آنها برسیم. در این صورت ما در حل مسئله مزبوره فعالیت نموده و راه منطقی حل آن را پیموده ایم. و ممکن است ما در برابر این مسئله بگوئیم: اصلاً عقل و فعالیت های آن خیالاتی بیش نیستند، زیرا گاهی برخلاف تمایلات وهوی و هوسهای ما حکم می کند. و گاهی به خطا می رود. در این صورت ما اصل مسئله را منتفی ساخته ایم، نه اینکه آن را حل و فصل نموده ایم. می توان گفت: آن رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی که تکیه گاه پوچ گرایان ولذت پرستان و دم گرایان (کسانی که می گویند فقط دم را باید غنیمت شمرد) و شکاکان قرار گرفته است، مسائل مربوط به هستی شناسی و حیات و فلسفه آن را نفی می کند نه اینکه آنها را حل

وفصل نماید. به عنوان مثال رباعی زیر را در نظر می گیریم تا ببینیم چه مسئله‌ای در این رباعی طرح شده و با چه پاسخی آن را حل نموده است:

در دایره‌ای کآمدن و رفتن ماست
آن را نه بدایت نه نهایت پیدا است
کس می نزند دمی در این معنی راست
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

در این رباعی این مطالب مطرح شده است :

(۱) ما انسانها در جهان هستی به وجود می آئیم و سپس می رویم؛
(۲) برای این دایره‌ای که آمدن و رفتن ما در آن انجام می گیرد نه آغازی دیده می شود و نه پایانی.

(۳) هیچ کس نیست که واقعیت این آمدن و رفتن را که «از کجا می آیم و به کجای می رویم» سخنی راست و صحیح بگوید. این سه مطلب در منطق (الفاظ عینی) رباعی فوق وجود دارد.

(۴) این سؤال بطور جدی مطرح است که از کجا آمده ایم و به کجا می رویم، به اضافه سؤال سوم که می گوید: «برای چه آمده ایم؟» و باید ما انسانها به يك پاسخ قانع کننده درباره این سئوالات برسیم. این مطلب چهارم در منطق الفاظ رباعی نیست ولی طرح سؤال و مفهومی از مصراع سوم می تواند همین مطلب را هم در رباعی اثبات نماید.

اکنون باید ببینیم عمر بن ابراهیم خیامی و به عبارت صحیح تر «گوینده رباعی»

۱. مقصود از خیامی و عمر بن ابراهیم خیامی در این مباحث «گوینده رباعی مورد بحث است هر کس که باشد.»

تحلیل شخصیت خدام

درباره مطالب مزبور کدامین حقیقت را بر معرفت ما می افزاید؟ آیا خیامی می خواهد ما را متوجه این حقیقت بسازد که موجوداتی به نام انسان در این دنیا زائیده می شوند و چند صباحی کم و بیش در این دنیا زندگی می کنند و می روند؟ اینکه نیازی به گفتن و تذکر دادن ندارد آن هم از شخصیتی مانند عمر بن ابراهیم که آثار فلسفی و حکمی از او برای مایادگار مانده است. زیرا هر کسی که از اندک فعالیت حسی و مغزی برخوردار باشد این آمدن و رفتن را می بیند. آنچه که می تواند به عنوان مسئله طرح شود و خواهد ما آن را طرح کنیم یا نکنیم آن مسئله وجود دارد، اینست که آیا خود آغاز وجود انسان از عناصر طبیعی و تحول تکاملی آن برای رسیدن به رشد و تکامل مغزی و روانی را می توان در این جمله که «در دایره ای کامدن و رفتن ماست» بیان کرد؟ اگر کسی از جریان به وجود آمدن انسان در این خاکدان و از صدها استعداد که در نهاد او تعبیه می شود و امکانات شگفت انگیزی در این زندگانی پیدا می کند چشم بپوشد و فقط این پدیده را ببیند که انسانها زائیده می شوند و پس از طی سالیان عمر به زیر خاک می روند، قدرت اظهار نظر درباره انسان و جهان را ندارد چه رسد به اینکه با کلمات پرطمطراق فیلسوف و دانشمند و حکیم نیز به رخ انسانها کشیده شود. آیا خیامی می خواهد ما را متوجه این واقعیت بسازد که هیچ يك از افراد انسانی آغاز و پایان این دایره یا به عبارت صحیح تر آغاز و پایان این جهان را نمی بیند؟

این مسئله هم به قدری روشن است که مانند مسئله اول هیچ نیازی به گفتن ندارد. آنچه که به عنوان مسئله در این مورد وجود دارد اینست که آیا ناپیدا بودن ابتداء و پایان جهان می تواند اثبات کند که جهان ابتداء و پایانی ندارد؟ اگر گفته شود: «آری، چون ابتداء و انتهاء برای من ناپیدا است و من آن دورا نمی بینم، پس برای جهان ابتداء و انتهای نیست» گویند، ه این سخن که واقعیت را در محسوسات و دریافت شده های عینی محدود می کند، باید اصل مبنای علوم و معرفت بشری را که قوانین حاکم بر هستی و روابط موجود میان اجزای تشکیل دهنده آن قوانین است، منکر شود، زیرا

هیچ يك از آنها قابل مشاهده و لمس نیست. بنابراین، ازاینکه ما بدایت و نهایتی برای جهان نمی‌بینیم، دلیل آن نیست که جهان از هر دو طرف بی‌نهایت است، به‌اضافهٔ دلائل علمی (مانند محدودیت عمر انفجار کهکشانها که کیهان فعلی را به وجود آورده است) و آن دلائل عقلی که بر تناهی جهان هستی وجود دارد و اگر کسی از ناپیدا بودن بدایت و نهایت جهان بخواهد نامتناهی بودن جهان را نتیجه بگیرد، قطعاً از فعالیت تجریدی ذهن که می‌تواند تا بینهایت امتداد بسازد استفاده می‌کند نه از واقع بینی. قدرت تجرید و سازندگی مغز بشری بدون تکیه بر واقعیات عینی حتی يك موجود جزئی مشخص را مانند این قلم که من با آن می‌نویسم تا بینهایت بزرگ می‌کند و تا بینهایت برای این قلم جزئی و مشخص که از نظر علمی به هیچ وجه قابل تکرار نیست، افراد می‌تراشد، بنابراین، با هیچ منطق علمی نمی‌توان از ناپیدا بودن ابتداء و انتهاء برای جهان، بینهایت بودن آن را نتیجه گرفت.

خیامی در مصرع سوم می‌گوید: «کس می‌نزد دمی در این معنی راست»
دومسئله در اینجا مطرح است:

مسئله یکم) گمان نمی‌رود عمر گویندهٔ رباعی اگرچه نسبتاً طولانی بوده است، به صد سال رسیده باشد، با این حال ما فرض می‌کنیم عمر این شخصیت از صد سال هم گذشته، دویست یا سیصد سال در این دنیا عمر کرده است، آیا همهٔ تراوشات مغزی انسانها را اعم از انواع اندیشه‌ها و تعقلها و احساسات و دریافتها و تحقیقات و تجارب که تا دوران خیامی در تاریخ بشری بروز کرده است، می‌توان در سیصد سال شناخت و مورد تحقیق قرار داد؟ آیا فقط برای شناخت مکتهای جهان بینی که در شرق و حتی در جوامعی که خیامی در آنها زیسته است وجود دارد، صدها سال کوشش و صرف زمان لازم نیست؟ پس از کجا برای خیامی اثبات شد که «کس می‌نزد دمی در این معنی راست»؟

بسیار خوب، فرض می‌کنیم که تا زمان خیامی هیچ کس معنایی صحیح درباره

مسئله‌ای که خیامی طرح کرده است، نگفته است، چرا خود خیامی در این مسئله فکر نمی‌کند؟ آیا او هم از ناتوانان در تفکر، پیروی نموده است؟

مسئله دوم) آیا جریان نظم‌شگفت‌انگیز و قانونی بودن همه پدیده‌ها و واقعیات هستی در همه قلمروها با صدائی بلند نمی‌گوید که

کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی

در توضیح این مسئله که بازی بدین درازی و نظم معنی ندارد، راسل مطالبی جالب گفته است و ضمناً مطالبی شبیه «کس می‌زند دمی در این معنی راست»، بیان داشته است. عبارت راسل چنین است: «ما فی المثل به کرم‌سازادی شباهت داریم که در میان يك عده موزیسین بزرگ شده و از روی روابطی که بین قطعات موسیقی و نواختن آنها وجود دارد، به قواعد مربوطه واقف شده و می‌تواند نتهای موسیقی را بخواند و ارکستری را هدایت کند. حال اگر این کرم‌سازاد از طریق ایماء و اشاره بتواند توضیحات دیگران را درک کند، کم‌کم متوجه می‌شود که نتهای موسیقی و حرکات نوک‌انگشتان و سایر حرکات نوازندگان در کیفیت ذاتی خود نمایندگی چیزهائی کاملاً متفاوت از ظواهری هستند که برای او مشهود می‌باشند ولی ادراک ارزش موسیقی و چگونگی آهنگهای صوتی آن برای او غیر ممکن است. حال دانش ما از طبیعت هم چیزی شبیه به این است. ما می‌توانیم نتهای طبیعت را بخوانیم و به مشخصات ریاضی آنها پی ببریم، اما استنباط ما از اینکه این نتهای نمایندگی چه چیزهائی هستند؟ بیشتر از حدود استنباط آن شخص درباره اینکه نتهای موسیقی معرف چیزی بغیر از ظواهر خود می‌باشند، نیست.» سپس راسل مطالبی شبیه به «کس می‌زند دمی در این معنی راست» گفته است که بدین قرار است:

«حتی آن کر مادرزاد از يك لحاظ هم بر مار جحان دارد و آن اینکه ما از زندگی در میان يك عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیز محرومیم و در حقیقت همه ما درباره درك نتهای طبیعت کمرهستیم، استادی در کنارمانیست که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده و اقلاً با ایماء و اشاره ما را برای ادراك کیفیات ذاتی آنها راهنمایی کند.»

اگر گوینده رباعی فقط بخواهد دم را غنیمت بشمارد و مانند راسل مبنای حیات را به لذت جویی و لذت یابی قرار بدهد، صدا و سخن بیدار کننده و تفسیر کننده حیات هرگز به گوش او و امثال راسل نخواهد رسید. و ما از وجدان اینگونه اشخاص می خواهیم که با گرفتن گوش خود (برای نشنیدن سخنان هشدار دهنده وجدان و پیامبران الهی) به دیگران تعیین تکلیف و توصیه نفرمایند که شما هم نشنوید. گوینده رباعی در مصرع چهارم می گوید: «کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست» که با در نظر گرفتن مصراع سوم رباعی، معنی چنین می شود که هیچکس در این جریان «آمدن و رفتن» و تعیین اینکه «از کجا آمده ایم و به کجا می رویم» سخن راست نمی گوید. آیا بشر در درون خود احساس اشتیاق به کمال می نماید؟ قطعاً آری، زیرا اگر چنین احساسی اصیل وجود نداشت، این همه پیشرفت در علم و ادب و هنر و صنعت و غیر ذلک صورت نمی گرفت و آن همه شخصیت های رشد یافته و کمال یافته که قطعاً گوینده رباعی خود را یکی از آنان می داند که با يك حالت اشراف و احاطه بر هستی سخن می گوید، به وجود نمی آمدند. آیا این کمال که مورد اشتیاق جدی همه آدمیزادگان است، می تواند در آن مزایای ظاهری و محدود که بشر تا امروز به دست آورده، خلاصه شود؟ آیا گوینده رباعی نمطهای آخر اشادات را که معلمش ابن سینا نوشته مطالعه نموده است که انسان به چه درجه ای از کمال می رسد؟

حال باید گفت: با وجود این واقعیات و مسائل جدی، رباعی مورد بحث چه معرفتی به ما بخشیده است که نیازی به آن واقعیات و مسائل نداشته باشیم؟ ضمناً در تحلیل رباعی ملاحظه شد که کمترین فعالیت مغزی مثبت در مغز گوینده رباعی در باره

واقعیات و مسائل فراوانی انجام نگرفته است، بلکه مسئله یا مسائل را با يك «نمی بینم» و «نمی شنوم» منتفی ساخته است. خلاصه همانطور که در عنوان مبحث مطرح کردیم، ما باید رباعیات را یکبار با قطع نظر از اینکه گوینده آنها يك فیلسوف و دانشمند است، یا يك انسان معمولی، مورد مطالعه و دقت قرار بدهیم، آنگاه با اسناد به گوینده آنها نیز بررسی نماییم.

علت جذابیت رباعیات منسوب به خیامی

در مبحث گذشته تا حدودی روشن شد که اگر رباعیات را از فیلسوف و دانشمند حکیم عمر بن ابراهیم خیامی جدا کنیم و فقط خود آن رباعیات را در نظر بگیریم، هیچ مجهول‌ای را حل نکرده و هیچ علمی بر معرفت بشری نیفزوده است. و اثبات کلی این مسئله در این بخش از کتاب که به ارزیابی و تحقیق در محتویات رباعیات اختصاص دارد روشن خواهد گشت. یعنی در این بخش خواهیم دید که رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی نه تنها يك مجهول را هم حل ننموده است، بلکه کاری که کرده است، بر تشویش واضطراب مغزهای ضعیف افزوده است. در این مبحث می‌خواهیم علت یا علل اساسی جالبیت و گیرا بودن رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی را مطرح کنیم. نخست يك مطلب بسیار با اهمیت را که در بخش دیگر کتاب در مباحث مربوط به روحیه مذهبی خیامی آورده‌ایم، در اینجا هم متذکر می‌شویم و از مطالعه کنندۀ محترم تقاضا می‌کنیم این مطلب را با دقتی بیشتر مورد توجه قرار بدهد:

اعتبار و ارزش بزرگ خیامی مستند به آثار فلسفی و علمی او است و بدینوسیله رباعیات وی دارای اعتبار و ارزش شده و مورد توجه مردم فراوان مخصوصاً در دورانهای اخیر گشته است. و هنگامی که رباعیات متکی به شخصیت خیامی را که

متکی به فلسفه و علم است، مورد مطالعه و دقت قرار می دهیم، به جهت دستور به پوچ-گرایی و بی مبنا بودن هستی و قوانین آن که در آن رباعیات وجود دارد، علم و فلسفه خیامی از اعتبار و ارزش می افتد و به دنبالش شخصیت خیامی نیز سقوط می کند. اینست معنای سطح نگری در ارزیابی شخصیت‌های چشمگیر و ساقط نمودن آنان از قابلیت راهنمایی و رهبری. حال ببینیم علت و یا عوامل جالب بودن خود رباعیات منسوب به خیامی چیست؟

(۱) گوینده رباعیات قیافه احاطه و اشراف در باره مطالبی که ابراز می کند از خود نشان می دهد. این قیافه در مطالعه کننده و شنونده‌ای که اطلاع از واقعیات و حقائق مربوط به مطالب طرح شده در رباعی ندارد، فوق العاده جاذب و مؤثر است. در رباعی زیر دقت فرمائید:

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی

وز هفت و چهار دائم اندرتفتی

می خور که هزار بار بیشت گفتم

باز آمدنت نیست چورفتی رفتی

اگر اندك دقتی در محتوای رباعی مزبور نمائیم، خواهیم دید کمترین ارزش علمی و فلسفی در این محتوی وجود ندارد. موضوع چهار عنصر (آب، آتش، خاک و باد) یا چهار آخشبیج (اضداد چهار گانه: سفرا، سوداء، بلغم و خون) امروزه از میدان علم خارج گشته است، زیرا هیچ يك از آنها عنصر به معنای علمی آن نیست و همچنین چهار آخشبیج هم از دیدگاه علم پزشکی مستندی ندارد.

همچنین هفت چه به معنای هفت اعضاء ظاهری باشد (سر با گردن، سینه و آنچه در آن است، پشت و آلت تناسل، دودست و پای) و یا هفت اعضای درونی (دماغ، دل، جگر، سپرز، شش، زهره و معده) و بنا بر تفسیری دیگر: چشم، گوش، زبان، بطن، فرج،

دست و پا، يك مفهوم پیش پا افتاده است مثل اینکه بگوئیم: انسان دو چشم دارد، يك موضوع علمی حل کننده مشکلی نیست. با اینحال ما از این بی ارزشی قطع نظر می-کنیم و می پردازیم به مجموع رباعی، محتوی اینست که ای انسان که نتیجه چهارو هفتی معطل مباش، شراب بخور و خودت را تخذیر کن، من بیش از هزار بار به تو گفته ام: اگر رفتی باز دیگر به این زندگانی بر نخواهی گشت. از گوینده رباعیات باید پرسید که اینکه به ما بیش از هزار بار توصیه فرمودی که می بخوریم زیرا پس از رفتن از این دنیا بر نخواهیم گشت، آیا دلیلی هم دارد یا باید فرمایش جنابعالی را تعبداً بپذیریم که وقتی که از این دنیا رفتیم، برگشت نخواهیم داشت! آیا شما جز اینکه ندیده اید، دلیل دیگری هم دارید؟ لطفاً آن دلیل را به ما ارائه بدهید. آیا احتمال نمی دهید که خود میگساریها است که انسانها را از دریافت واقعیات پشت پرده و برقرار ساختن ارتباط با ابدیت محروم می سازد؟ آیا احتمال نمی دهید که اگر بشر خود را با میگساریها و دیگر وسائل تخذیر، در نا آگاهیها غوطه ورنسازد، در حد قانع کننده ای به مشکلات خود پیروز می گردد؟

(۲) آنچه که در این رباعیات دیده می شود، عبارتست از محسوسات ظاهری زندگی و معلومات سطحی که برای اکثریت مردم قابل درك است، مانند گذشت عمر و پژمردن طراوتها و فرونشستن لذائد جوانی و زوال نیروها و غیر ذلك. ولی چنانکه در بررسی و نقد رباعیات مربوطه خواهیم دید: گوینده این رباعیات با يك چشم بیه پدیده های مزبور نگریسته است، زیرا اگر ژرف تر در آن پدیده ها می نگریست، به همان اندازه که از جهل و تاریکی وزشتی و پژمردن طراوت و از بین رفتن جوانی و وجود غم و اندوه ناله می کند و وجود آنها را دلیل پوچی زندگی تلقی می کند، می توانست به حد لازم و کافی علم بشری را هم که با کمال محدودیتش، وی را با طبیعت و هموعانش در بیشترین تأثیر و تأثر قرار می دهد، بر دریاها مسلط می گردد، امروزه فضاها را در می نوردد، منظور نماید، روشنائیهای متنوع درونی و برونی را هم ببیند، انبیاء و اولیاء و اوصیا و حکماء را با درونهای روشن و ملکوت هستی را با نمود روشن مورد توجه

قرار بدهد، همینطور زیباییهای متنوع را که در سطح محسوس طبیعت و انسانها است و زیباییهای معقول را که در نسبت نمودهای نگارین طبیعت و انسان احساس می شود، ببیند. و ارزش واقعی جوانی و شادیها و لذائذ گوناگون را هم ببیند و این امور مثبت و مورد علاقه و اشتیاق را هم دلیل معنی دار بودن انسان و جهان تلقی نماید.

(۳) در این رباعیات چنانکه خواهیم دید دستورات و توصیه‌هایی برای ادامه نادانی و فرورفتن در بیخبری داده شده است مثلاً بدین نحو که چون اسرار هستی معلوم نخواهد گشت، پس سبویی بردار و سراغ کنار چشمه ساری را بگیر و ضمناً شاهد رعنا را هم فراموش مکن!

در بررسی این گونه رباعیات، روحیه ضد علمی و واقع نگری بودن آنها را به طور مشروح توضیح خواهیم داد.

پیش از آنکه به تحلیل رباعیات بپردازیم، يك مثال کاملاً ساده بیان می کنیم که در توضیح بحث ما بسیار مؤثر است و این مثال از اريك نیوتن است: «بانوی خانه داری که بازوهای خود را در توده‌ای متشکل از دهها هزار حباب صابون فرو می برد و به جای آنکه با کمال احتیاط از وارد آوردن هر نوع فشار جزئی که موجب برهم زدن فشار سطح خارجی آنها گردد، با کمال شهامت پیراهن شوهر خود را در میان آن توده حبابها به حرکت در می آورد، يك سلسله جنبشهای ناپایدار به وجود می آورد که گرچه هنوز هم در زیر قوانین ریاضی قرار دارند، لیکن ریاضیدانی که بخواهد ضابطه های آن جنبشها را تعیین نماید، با شتابی بیشتر از معمول رهسپار مرگی زودتر از معمول می سازد.»^۱

در رباعیات منسوب به خیامی ما با چنین وضعی رویاروی هستیم، مثلاً در این رباعیات می بینیم که می گوید: بهار آمد، برخیزید و سبویی بردوش نهاده و برویم در کنار منظره زیبائی، می بنویسیم و با شاهی زیبا هم صحبت شویم و غمهای جهان را

۱. معنای زیبایی، نوشته اريك نیوتن، ترجمه آقای پرویز مرزبان، ص ۷۰.

به باد فراموشی بدهیم.

درک مفاهیم مزبور یعنی انسان در فصل بهار در کنار چمن زیبا با زیبارویی رعنا ساغری بر لب داشته باشد، برای برخی از اشخاص، آرمان بسیار مطلوب در زندگی است، هیچ جای تردید نیست، ولی شناخت اینکه توالی فصول مربوط به حرکات واحدهای منظومه شمسی است و این حرکات در مجموع کیهان که معنایی بسیار بزرگ دارد و آن معنی وابسته به يك نقشه کلی در جهان هستی وابسته به هستی آفرین است، به کلی به کنار گذاشته شده است و همچنین این حقیقت که مبارزه با هشیاریها بوسیله مواد مخدر برای انسانی که

چون سرو ماهیت جان مخبر است

هر که او آگاه تر با جان تر است

زیر پا گذاشته شده است، و نیز اینکه خلاصه کردن معنای حیات در همنشینی با زیبارویی رعنا که درک زیبایی در روی فقط برای تحرك بیشتر برای اشباع غریزه جنسی بوده و هرگز نباید به عنوان نمودی نگارین و شفاف که روی کمال کشیده شده است، مورد توجه قرار بگیرد، مساوی اسقاط عظمت زیباییهای محسوس و معقول است، نادیده گرفته شده است.

با این بیان که طرح کردیم، بازی با آنها حقائق و واقعیات به وسیله چند مفهوم سطحی و بی اساس مانند کار آن کدبانو است با انبوهی از حبابهای صابون که نمی داند آن حبابها با اشکال و موقعیتهای و حرکتهای متنوع منشأ چه مسائل ریاضی است. يك مثال ساده دیگر هم در این جامند کرمی شویم که می تواند توضیحی برای اغلب رباعیات منسوب به خیامی بوده باشد. نخست این دوبیت زیر را بخوانیم:

گرچه مقصود از کتاب آن فن بود

گر تو اش بالش کنی هم می شود

لیک از او مقصود این بالش نبود

علم بود و دانش و ارشاد و سود

(مولوی)

چنانکه با عظمت‌ترین کتاب را که بر فرض تمامی دانشهای جهان را در آن نهفته باشد به جای بالش زیر سر گذاشته و به خواب عمیق فرو رویم، آن کتاب هیچ سروصدا و اعتراضی به راه نمی‌اندازد. همچنین اگر کسی حیات انسان و عقل و هوش و وجدان و دیگر استعداد های خود را فقط برای ساختن جهان به شکل موجودی که وسیله زندگی نا آگاهانه او بوده باشد، به کار برد، هیچ داد و فریاد و اعتراضی سر نمی‌دهند که ای نادان چکار می‌کنی! ما وسایل ترقی و تکامل تو هستیم، نه موادی برای تخذیر تو. و بهر حال، چنانکه در تحلیل رباعیات خواهیم دید: کاری که سراینده آن رباعیات انجام داده است، اینست که گاهی به گوشه‌هایی از جلد زیبای کتاب هستی نگریسته و تعدادی عکس‌هایی را در صفحات کتاب تماشا کرده، گاهی دیگر سطرهایی را در کتاب خوانده و موقعی که به جملات مشکل آن رسیده است کتاب را بسته و سر روی آن نهاده است. و مانند برخی از اشخاص که حال و حوصله یا توانایی خواندن کتابی را ندارد، چشمش فقط به دنبال اشعاری زیبا که در آن کتاب آمده است، می‌گردد، کتاب هستی را مورد مطالعه قرار داده است. بعضی اوقات هم شناخت کتاب هستی او را خسته کرده است، از این رو توصیه می‌کند که کتاب را کنار بگذارید و سبورا بردارید برویم به سوی سبزه-زارها و کنار چشمه سارها که:

در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست

زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست

جز در دل خاک تیره منزلگه نیست

می‌خور که چنین فسانه‌ها کوتاه نیست

اما چنانکه در مباحث مربوط به تحلیل و تفسیر رباعیات خواهیم دید، سراینده رباعیات که به نام خیام مشهور شده است، خلاف شکاکیت و پوچ گرایی را هم در رباعیات خود آورده است که به اضافه ناسازگاری رباعیات با آثار فلسفی و علمی خیامی، تناقضی هم میان خود رباعیات به وجود آورده است.

آیا اصالت با جالب بودن است یا واقعیت و حقیقت؟

گفتیم که رباعیات منسوب به حکیم عمر بن ابراهیم خیامی با نظر به الفاظ زیبا و با نظر به معانی آنها جالب و گیر است و بدین جهت است که مفردات و ترکیبات وارده در شعر قابل فهم و دور از پیچیدگی و مشکلاتی است که در اشعار شعرائی مانند منوچهری، انوری و خاقانی وجود دارند. اما عوامل جالب بودن آنها در مباحث رباعیاتی که به خیامی نسبت داده شده است، سه عامل است که متذکر شدیم و حتماً مطالعه کننده محترم به آن مبحث مراجعه فرماید.

حالا می خواهیم به این مسئله بپردازیم که آیا آنچه که اصالت دارد، جالب بودن و شگفت انگیز بودن است یا واقعیت و حقیقت بودن؟ قطعاً جلب شدن به سوی واقعیتها اگر جزو واقعیت بودن عاملی برای جلب نداشته باشند، از عمده ترین دلایل تکامل انسان است، ولی مردم معمولاً به آنچه که جالب است بیشتر می گردند و بیشتر اهمیت می دهند، تا واقعیات محض. به عنوان مثال :

این رباعی برای اکثر مردمی که اهمیتی برای پاسخ به چون و چراهای حیات نمی دهند بسیار جالب است:

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت

از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت

جامی و می و بربطی بر لب کشت

این هر سه مرا نقدو، ترا نسبه بهشت

واقعیتی که به وسیلهٔ عقول سلیمه و وجدانهای پاک و پیاپی بران الهی برای بشریت مطرح شده است اینست که ایمان و عمل صالح و حیات مقرون با تقوی، بهشت ابدی را به عنوان نتیجه‌ای که خدا وعده فرموده است، در دنبال دارد. چنانکه کفر و ارتکاب زشتیها، عذاب الهی را که آن هم نتیجهٔ اعمال خست انسان است در دنبال خواهد داشت، به اضافهٔ رحمانیت خداوندی که دربارهٔ مخلوقات متردد کرده است. واقعیت درباره مسئله‌ای که رباعی فوق مطرح کرده است، همین است. بنابراین، ما انسانها با نظربه عدالت خداوندی می‌توانیم بفهمیم که پایان سرنوشت ما چیست. البته این فهم و علم به درجهٔ نهائی نمی‌رسد، ولی با نظربه عدالت می‌توانیم، نمی‌توانیم با نادیده گرفتن چگونگی حیاتی که آن را سهری می‌بینیم، خود را به نادانی زده و بگوئیم: چون نمی‌دانیم اهل بهشتیم یا اهل دوزخ، پس:

جامی و می و بربطی بر لب کشت

این هر سه مرا نقرو، ترانسبه بهشت!

به علاوه این که علت دست بردن به جام و می و بربط بر لب کشت، در مصرع چهارم نقد بودن آنها و نسبه بودن بهشت معرفی شده است، و این معنی غیر از چهل به پایان سرنوشت (بهشت یا دوزخ) است. واقعیات در مسئله‌ای که رباعی فوق مطرح نموده است، همانست که در بالا مطرح نمودیم، اما شکل رباعی از دیدگاه تنظیم الفاظ مفرد و ترکیب بندی جملات و بیان کردن خواسته‌های بی خیالان، چنانکه گفتیم، جالب است. ولی برای کسی که یا به واقعیتهای مزبور نادان است، و یا شهوات و فرار از هشیاریها، از عمل به آنها جلوگیری می‌کند، نه برای انسانی که می‌داند:

این جهان کوه است و فعل ماندا

سوی ما آمد نداها را صدا

و م. داند که «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (سوره مدثر، آیه ۳۸) (هر نفسی در گروانداخته خویش است) و می داند که «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سوره زال آیات ۷-۸) (هر کس به قدر وزن ذره ای عمل خیر انجام بدهد، آن را خواهد دید، و اگر به قدر وزن ذره ای عمل بد انجام بدهد آن را خواهد دید).

گفتیم: قطعاً جلب شدن به سوی واقعیتها اگرچه جزو واقعیت بودن عاملی برای جلب نداشته باشند، از عمده ترین دلایل تکامل انسان است. حال می خواهیم مسائلی را به طور مختصر درباره اصل مزبور بیان کنیم.

الفرد نورث وایتهد در کتاب سرگذشت اندیشه ها می گوید: «يك قضيه راست بيشتري استعداد جالب بودن دارد تا يك دروغ». تحريك وضع روانی انسانها و ایجاد هیجان در درون آنان يك پدیده جاری در اجتماعات بشری بوده است، چنانکه جلب شگفتی مردم به وسیله سخن یا کاری که انجام می شود، کاریست بسیار رایج. اگر امکان داشت که بشر می توانست هر واقعیتی را چه در مقوله سخن و چه در نمودهای عملی و فکری جالب نمایش بدهد، به توفیق بزرگی در برابر واقعیات دست می یافت ولی تا کنون چنین چیزی امکان وقوعی نداشته است، آیا این عدم امکان ناشی از اینست که واقعیاتی وجود دارند که اصلاً نمی توانند به طور جالب به نمایش در آیند، یا اینکه بشر هنوز با آنهمه ادعای تکامل چنان قدرتی را پیدا نکرده است که همه واقعیات را با نمود جالب به نمایش در آورد؟ به نظر می رسد توقع اینکه همه واقعیات عالم هستی بایستی انسان را به خود جلب و او را تکان بدهد و به هیجانش در آورد و شگفتی او را برانگیزد، ناشی از دو عامل است:

عامل یکم) علاقه و اشتیاق انسان به برهم زدن یکنواختی زندگی در هر موقعیت و مرتفع ساختن ملالت یکنواختی آن است. در توجیه این خواسته روانی می توان گفت شئون حیات انسانی و هر آنچه که در دیدگاه او به طور مستمر قرار بگیرد، تدریجاً مانند این می شود که روح احساس زندانی شدن در آنها می نماید، و در صدد رهایی

از آنها برمی آید، و مسلم است که آنچه که می تواند ملالت یکنواختی زندگی را بر طرف بسازد، باید نازگی داشته باشد، و به نحوی بتواند انسان را به خود جلب کند و شگفتی او را برانگیزد.

عامل دوم) نوگرایی روح آدمی است که از رکود و جمود احساس زجر می نماید. به نظر می رسد این عامل از دیدگاه اصول بنیادین انسانی با اهمیت تر از عامل اول است. زیرا کارهائی که برای انسانها جنبه حرفه ای و عادی پیدا می کنند، اگر خواسته های طبیعی حیات مانند غذا و بهداشت و مسکن و فرهنگ به قدر ضرورت آماده باشد روح را آزار و شکنجه نمی دهند، تا بر هم زدن یکنواختی آنها برای حیات آدمی ضرورتی بوده باشد، در صورتیکه عامل دوم از عناصر اصیل روح آدمی است به قول خواجه:

ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی

رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی

شاعر دیگر گوید:

هر نظرم که بگذرد جلوه رویش از نظر

بار دیگر نکوترش بینم از آن که دیده ام

و دیگری :

بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری

هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی

و ما می دانیم که تغییرات و دگرگونیهای که در هر دو جهان درونی و برونی بطور دائمی در جریانند، اگر من انسانی بتواند معنای عمیق این تغییرات و دگرگونیها را بفهمد و ثبات خود را در گذرگاه آنها بارور بسازد، هیچ نیازی به تکان خوردن و

هیجانهای ناشی از شگفتیهای خلاف واقع نخواهد داشت، ولی به نظر می رسد وضع انسان امروزی با چنان آرمانی فاصله‌ای بسیار دارد. یعنی فاصله میان انسان امروزی مخصوصاً با حاکمیت بی‌امان زندگی ماشینی درهمه شئون انسانی، و تطبیق ثبات من در سیلگاه تغییرات و رویدادها بر حیات وی بسیار زیاد است. بهمین جهت است که انسان احتیاج شدیدی به پدیده‌ها و شنیدن گفتارهای شگفت‌انگیز اعم از اینکه مطابق با واقعیتها یا نامطابق با آنها باشد، در خود احساس می‌نماید، با اینکه همین انسان بخوبی می‌داند که همه عملیات ریاضی که به نتایج صحیح می‌رسند، واقعیت دارند، مانند عمل 4×2 که عدد ۸ را به عنوان نتیجه نشان می‌دهد، خواه شگفتی انسان را به جهت تمایلات او برانگیزند، و خواه به جهت آنکه همین عمل و نتیجه ریاضی ضروری برای او اثبات کند، ناخوشایند باشد و هیچ گونه جالبیتی نداشته باشد.

ارزش علمی و فلسفی رباعیات منسوب به خیامی

در آغاز این مباحث گفتیم که ما این رباعیات را با قطع نظر از اینکه گوینده آنها کیست مورد بررسی قرار می دهیم و سپس داوری را به عهده مطالعه کنندگان محترم که با دیده تحقیق در رباعیات و بررسیها می نگزند، می گذاریم که هم آن رباعیات را بدون ارتباط با شخصیتی خاص (و فقط با توجه به محتویات خود آنها) مورد توجه و تحقیق قرار بدهند و هم با فرض اینکه گوینده رباعیات عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف الهی و ریاضیدان است.

این رباعیات را اینجانب به ترتیبی که در این قسمت ملاحظه می نمایید، تقسیم بندی نموده و هر دسته از آنها را که دارای محتوای خاصی است، بررسی و ارزیابی کرده ام.

نکته مهمی که باید مطالعه کنندۀ ارجمند در نظر داشته باشد این است که ما رباعیاتی را که در این کتاب آورده و مورد بررسی و نقد قرار دادیم به هیچوجه به عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و دانشمند نسبت قطعی نمی دهیم و حتی در صدد اثبات آن هم نیستیم که چند رباعی واقعاً سروده این شخصیت است، بلکه رباعیاتی را در این کتاب مورد بررسی و نقد قرار دادیم که مضامین آنها تا حدودی در فضای فرهنگی جامعه ما و مقداری

از افکار دیگران به عنوان سروده‌های خیامی یا شبیه به آنها شناخته شده است. لذا می‌توانیم هدف اصلیمان را بررسی و نقد علمی و فلسفی این رباعیات قرار بدهیم بدون احتیاج به اینکه برای ما اثبات شود که سراینده آنها کیست یا کیستند؟

حقیقت هستی مجهول است، خود را برای کشف آن خسته نکنید!

تعدادی از رباعیات، همانطور که در شماره سوم از عوامل جالب بودن رباعیات اشاره کردیم، چنین توصیه می‌کند که چون حقیقت و اسرار هستی معلوم نخواهد گشت، لذا نباید دست از لذائذ و خوشیها برداشته و عمر را برای حل آنها سپری نمود^۱:

(۱) اسرار ازل را نه تو دانی و نه من

وین حرف معما نه تو خوانی و نه من

هست از پس پرده گفتگوی من و تو

چون پرده برافتد نه تومانی و نه من

(۲) این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت

کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت

هر کس سخنی از سر سودا گفته است

زان روی که هست کس نمی‌داند گفت

(۳) اجرام که ساکنان این ایوانند

اسباب تـردد خـردمندانند

هان تا سر رشته خرد گم نکنی

کـانـان که مـدبـرنـد سرگردانند

۱. رباعیات را از چند نسخه مهم که از نظر کوشش و تحقیق دارای ارزش می‌باشند، انتخاب کردیم. از آنجمله: نسخه معروف محمدعلی فروغی و دکتر قاسم غنی و نسخه آقای دکتر محمد مهدی فولادوند و نسخه کلاسه خاور.

(۴) آنانکه محیط فضل و آداب شدند

در جمع کمال شمع اصحاب شدند
 ره زین شب تاریک نبردند بروز
 گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

(۵) يك روز زبند عالم آزاد نی‌ام

یکدم زدن از وجود خود شادنی‌ام
 شاگردی روزگار کردم بسیار
 در کسار جهان هنوز استاد نی‌ام

(۶) هرگز دل من ز علم محروم نشد

کم ماند ز اسرار که معلوم نشد
 هفتاد و دو سال عمر کردم شب و روز
 معلوم‌م شد که هیچ معلوم نشد

(۷) زین دهر که بود مدتی منزل ما

نماند بجز از غصه و غم حاصل ما
 افسوس که حل نگشت يك مشکل ما
 رفتیم و هزار حسرت اندر دل ما

(۸) چون نیست حقیقت و یقین اندر دست

نتوان به گمان تمامی عمر نشست
 هان تا ننهیم جام می از کف دست
 در بی خبری مرد چه هشیار چه مست

(۹) در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست
 زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
 جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست
 می خور که ازین فسانه‌ها کوتاه نیست

(۱۰) از درس علوم جمله بگریزی به
 و اندر سر زلف دلبر آویزی به
 زان پیش که روزگار خونت ریزد
 تو خون قنینه در قدح ریزی به

(۱۱) شب نیست که عقل در تحیر نشود
 وز گریه کنار من پراز در نشود
 پر می نشود کاسهٔ سر از سودا
 هر کاسه که سرنگون بود پر نشود

(۱۲) کس مشکل اسرار ازل را نگشاد
 کس یکقدم از دایره بیرون نهاد
 چون می نگریم ز مبتدی تا استاد
 عجز است به دست هر که از مادر زاد

(۱۳) آنانکه ز پیش رفته اند ای ساقی
 در خاک غرور خفته اند ای ساقی
 روباده خور و حقیقت از من بشنو
 باد است هر آنچه گفته اند ای ساقی

(۱۴) آن بی‌خبران که در معنی سفتند

در چرخ به انواع سخنها گفتند
آگه چونگشتند به اسرار جهان

اول زنجی زدند و آخر خفتند

بررسی و نقد گروه اول از رباعیات

پیش از ورود به بررسی و نقد هر يك از رباعیات این گروه، يك مقدمه ضروری را که ممکن است در بررسی همه گروههای رباعیات مفید بوده باشد، متذکر می شویم و آن اینکه: با نظر به وضع روانی کاروانیان علم و معرفت و تصریح عده ای از حکمای بزرگ، علم و معرفت چند مرحله مهم دارد.

مرحله یکم) آغاز انعکاس واقعیات در مغز انسانها. در این مرحله، آدمی به جهت عدم احاطه و اشراف بر اکثر واقعیات و محدودیت شدید آگاهیهایش از آن واقعیات و جالب بودن خود علم و معرفت، به قطع و یقینهای پی در پی دچار می شود، یعنی به هر چیزی که در ذهن او منعکس می شود یقین پیدامی کند و هرگز در صد تشکیك آن بر نمی آید، یعنی احتمال نمی دهد که روزی تضاد و تناقض این یقینها برای او آشکار خواهد گشت. به همین جهت است که با کمال اطمینان و آرامش خاطر در میان یقینها غوطه ور می گردد و شناوری می کند.

مرحله دوم) مرحله شك و تردید است. چگونگی بروز این مرحله و آغاز آن، نقطه و کیفیت مشخصی ندارد. آنچه که مشاهده می شود، اینست که گسترش تدریجی اطلاعات از واقعیات و بروز حقایق جدید در دیدگاه علمی و معرفتی انسان، که موجب

بروز تضاد و تناقضهای پذیرفته‌های مرحله قبلی می‌گردد، آن یقینهای گذشته کم‌کم ارزش و اعتبار خود را از دست می‌دهند و متأسفانه کاروانیان علم و معرفت اکثر تلفاتی که می‌دهند، در همین مرحله است، زیرا بسیار اندکند افرادی که با داشتن ظرفیت روحی و نشاط مغزی با آرامش روانی این گردنه بسیار آموزنده و حساس را در پشت سر بگذارند و راهی مراحل بعدی شوند. نقش معلمان و مربیان در نجات دادن رهرو طریق علم و معرفت در این مرحله سرنوشت ساز بسیار مهم و حیاتی است، زیرا اکثریت افراد متعلم و متربی به جهت بی‌اطلاعی از مراحل بعدی که علم و معرفت چهره زیبای خود را نشان خواهد داد و سپس وارد عالم بسیار حیات بخش ایمان خواهند گشت، در همین مرحله مدتی دست و پا می‌زنند و سپس مانند غرق شدگان، تفکرات و صدای آنان قطع می‌شود. و رهسپار کوی «هیج» و «پسوج» گرایسی گشته و سراغ خرابات سرخوشان (لذت‌گرایان)، (هدونیستها) رامی‌گیرند. هر کسی که گروههای مختلف این رباعیات را که به نام عمر بن ابراهیم خیامی در فضای فرهنگی ما وارد کرده‌اند، مورد دقت قرار بدهد، قبول خواهد کرد که گوینده یا گویندگان این رباعیات به عللی نتوانسته‌اند از این مرحله علم و معرفت (مرحله دوم) تجاوز کنند و به مراحل عالتر برسند.

مرحله سوم) مرحله بروز چهره بسیار زیبای علم و معرفت، که نقابی بسیار شفاف دارد.

در این مرحله از علم و معرفت، ابعاد و سطوح انسان و جهان بقدری روشن می‌شود که آدمی از وجود تاریکیها یا نیمه تاریکیها وحشت و هراسی به خود راه ندهد. در این مرحله ایمان به مبادی عالی هستی - و البته به خداوند دارای کمال مطلق و هدف اعلای زندگی که بدون شناخت آن، آدمی نمی‌تواند وارد حیات معقول شود - شروع می‌شود.

مرحله چهارم) مرحله رشد روحی با ایمان اعلا است که همه هستی را با فروغ الهی می‌بیند و دیوارها و سقف زندان هستی برای او چنان شفاف می‌گردد که می‌گوید:

روز و شب با دیدن صیاد مستم در قفس
بسکه مستم نیست معلومم که هستم در قفس

در این مرحله است که جهان هستی حتی کوچکترین مجموعه‌ای از اجزاء آن
که يك انسان در آن قرار دارد، به شکل رصدگاهی برای نظاره و انجذاب به بی‌نهایت
درمی‌آید.

با توجه به این مقدمه مطالعه کننده ارجمند خواهد دید که گویندگان رباعیات
مورد بررسی و نقد از مرحله دوم علم و معرفت تجاوز نکرده‌اند. حال برای اثبات این معنی به
بررسی و نقد رباعیات می‌پردازیم:

يك) در رباعی شماره (۱) چنین آمده است که «اسرار ازل را نه تودانی و نه
من». اگر منظور گوینده رباعی از «اسرار ازل» اصول و واقعیات پشت پرده عالم
محسوسات است، که هیچکس آنها را نمی‌فهمد، پس گوینده این علم را از کجا به
دست آورده است که:

هست از پس پرده گفتگوی من و تو
چون پرده برافتد نه تومانی و نه من

با دقت کافی در این رباعی، می‌بینیم، چند علم در این رباعی ادعا شده است:
علم یکم) واقعیات در معرفت بشری بر دو نوع است. نوع اول، روشن و آشکار و
قابل فهم. نوع دوم، تاریک و معما و غیر قابل فهم. علم دوم) عالم هستی بر دو رویه
تقسیم می‌گردد: ۱) رویه پشت پرده. ۲) رویه ظاهر-ری پرده. علم سوم)
گفتگویی درباره من و تو در پشت پرده در جریان است. علم چهارم) اگر پرده

برداشته شود نه توخواهی ماند و نه من (که البته این علم چهارم دارای احتمالاتی است.) ادعای این علوم و اوبه طور نا آگاه با شکاکیت مطلق سازگار نیست.

دو (گوینده رباعی شماره (۲) با اینکه ادعا کرده است که هیچکس نمی تواند در کشف حقیقت این دریای وجود، مطلبی قابل توجه بگوید، مانند رباعی اول، چند علم را ادعا کرده است: علم یکم، این دریای وجود از يك عالم نهانی بیرون آمده است که حداقل حکم به حدوث صوری درباره این دریای وجود را دربردارد. علم دوم، گوینده رباعی همه مکتبها و نظرات و عقاید را از آغاز تاریخ معرفت بشری تا زمان خویش (البته با توجه به هدف گوینده تا ابد) چه در شرق و چه در غرب، همه و همه را دیده و درباره آنها با اصول و قوانین حسی و عقلی فحص و بحث نموده و نتیجه گرفته است که همه آنها از سرسوداهای خیال انگیز و بیمار گونه گفته شده است! این همان ادعای نامعقول علم است که یکی از شعرای معاصر ما هم نموده است، که می گوید:

مخبران را ز دلیل امساک است گفته های همه شبهتناك است

مثل اینکه شاعر ارجمند ما متوجه نبوده است که فقط برای شناخت گفته های يك فیلسوف و حکیم و يك دانشمند و يك ادیب مدت يك عمر معمولی (مثلاً هفتاد سال) لازم است که بتوان درباره آن گفتگو کرد. حتی اگر کسی بگوید: که برای شناخت کل عقاید و نظرات يك شخصیت و یا يك مکتب کافی است که ما اصول بنیادین آن عقیده و نظرات را بفهمیم، باز برای درك صحیح همان اصول بنیادین، زمان زیادی لازم است که بتوان درباره آن گفتگو کرد. حتی اگر کسی بگوید: که برای شناخت نظریات و عقاید يك شخصیت به طوریکه بتوان درباره آن اصول صاحب نظر بود. نصف زمانی که برای شناخت کامل همه آن نظرات و عقاید مکتب یا شخصیت مورد نیاز است، باید صرف شود. در این فرض اگر بپذیریم که در تاریخ معرفت بشری پانصد مکتب یا پانصد شخصیت ظهور کرده اند که برای شناخت کامل اصول بنیادین هر يك از آن مکتبها و شخصیتها ده سال باید کار شود. بنابراین هزاران سال باید يك نفر کار فکری

کند تا ادعای مزبور را بنماید.

علم سوم، واقعیتهای با قطع نظر از درك و ذهنیات ما وجود دارد که نمی توان درباره آن، گفتگو کرد.

سه) محتوای رباعی شماره (۳) با دربرداشتن يك مطلب موهوم، دستور به تبعیت از خرد می دهد که با همه رباعیاتی که توصیه به خوش باش (لذت گرایی) و «دم غنیمت شمردن» و «بی اعتنائی به همه حقایق وجود» می نماید، منافات دارد. مطلب موهوم اسناد تدبیر به کرات فضایی است که قطعاً غلط و ناشی از جهل بعضی از گذشتگان به علوم کیهانی و اصول مسلمة اسلام که اعتقاد به تدبیر و تأثیر ستارگان را در سرنوشت بشری کفر می داند.

چهار) تناقضی در رباعی شماره (۴) وجود دارد که قابل چشم پوشی نیست، زیرا گوینده در این رباعی می پذیرد که عده ای به جهت کوشش در تحصیل علوم به درجه ای می رسند که «محیط فضل و آداب می شوند»^۱ با این حال در مصرع اول از بیت دوم می گوید: «ره زین شب تاریک نبردند به روز» حال که چنین است پس آنان دانشی نیندوخته اند، لذا گفته هایشان همگی افسانه بوده است. با این حال، چگونه دارای فضل و کمال شده اند! ممکن است کسی بگوید: گوینده رباعی فرا گرفتن علوم و دانشهای رسمی را که عرفاً به آنها فضل و آداب می گویند منظور نموده است.

پاسخ این گوینده روشن است، زیرا وقتی که بپذیریم نتیجه و محصول همه آن علم نماها افسانه ای بیش نبوده است، کدامین کمال را اندوخته اند که بگوییم:

۱. يك رباعی به عمر بن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است که می گوید:

از قعر گل سیاه تا اوج زحل	کردم همه مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل	هر بند گشاده شد مگر بند اجل

اگر این رباعی از خیامی بوده باشد، دلیل آن است که ایشان هم ادعای بزرگی داشته است، ولی این رباعی بدان سینه وفاداری هم نسبت داده شده است.

«در جمع کمال شمع اصحاب شدند».

پنج) در رباعی شماره پنجم چهار مسئله طرح شده است : مسئله یکم ، من از قیود و زنجیر عالم هستی . حتی يك روز آزاد نیستم . این مسئله باین سادگی نیست که گوینده رباعی مطرح نموده است بلکه حقیقت در این مسئله چنین است : جهان هستی که ما جزئی از آن هستیم ، مجرای قوانین گوناگون است و در هیچ نقطه‌ای از این جهان خلأئی دیده نمی‌شود و ارتباط میان اجزاء هستی و قوانین بسیار شدید و غیر قابل گسستن است . از این دیدگاه اگر کسی بخواهد رخنه‌ای در این جهان ایجاد کند و با احساس آزادی از قانون ، خوش باشد این يك خواهش کودکانه است ، زیرا به قول مولانا :

رسن را میگزای ای صید بسته نبرد این رسن هیچ از گزیدن

چرا؟ برای اینکه به قول شیخ محمود شبستری :

اگر يك ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای

و اگر به انسان و به قدرت بسیار شگفت‌انگیز او که خدا به او عنایت فرموده است ، بنگریم ، خواهیم دید این انسان با آن قدرت شگفت‌انگیز به اصطلاح امروزی از غار نشینی و از ارتباطات بسیار ساده با عالم هستی شروع و به وضع کنونی رسیده است که گسترش و عمق ارتباطاتش با طبیعت و هم‌نو عانش واقعاً به حد محیر العقول رسیده است . انسان در این جریان قطعاً بندها و زنجیرها و قیود بسیار فراوانی را باز کرده و به این مرحله رسیده است . پس این يك مغالطه است که من در میان بندها اسیر دست بسته‌ام . از طرف دیگر ، درك و معرفت ما درباره جهان هستی هر چه بیشتر و عالی‌تر بوده باشد ، جهان هستی برای ما شفاف‌تر گشته و در عین حال که در میان قوانین آن قرار گرفته‌ایم ، احساس ارتباط با ماورای طبیعت می‌نماییم که همین احساس برای ما

احاطه و اشراف به هستی را نتیجه می‌دهد:

روز و شب با دیدن صیاد مستم در قفس
بس که مستم نیست معلوم که هستم در قفس

و نیز:

نفس ما بر آسیا [جهان] کی اعتلا کردی
گر نه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی
آسیابان را بینی چون ازو بیرون شوی
واندر اینجاهم بینی چشمت اربیناستی

مسئله دوم، می‌گوید: «یکدم زدن از وجود خود شاد نیم». وجود برای خود گوینده رباعی چگونه تفسیر شده است که حتی یکدم از آن وجود شاد نیست؟ اگر اعتدال جسمانی و روانی آدمی در جریان قوانین، نه به جهت بی‌خیالی و تقصیر خودش، به هم برخورد و مختل گردد، اگر این مقدار درک و فهم وجود داشته باشد که هیچگونه ارتباطی با او ندارد، درست است که اندوه و غم سرتاسر وجود آدمی را آنهم در زمانهایی محدود (نه همه لحظات عمر) فرامی‌گیرد، ولی این اندوه و غم طبیعی به اعماق روح آدمی تجاوز نمی‌کند، چنانکه در زندگی همه بزرگان تاریخ بشریت می‌بینیم که با اینکه غم و اندوه طبیعی اغلب روزگار عمر آنان را فرامی‌گیرد، با اینحال ارواح آنان با کمال آرامش به حیات و فعالیت خود ادامه می‌دهد، حتی خود ارواح آنان هم با نظریه تاریکی و جهل انسانها در هاله‌ای از اندوه و لسی اندوه مقدس فرو می‌رود.

مسئله سوم، گوینده رباعی روزگاری شاگردی اساتید و حوادث آموزنده روزگار کرده است ولی در کار جهان به استادی نرسیده است! اگر منظور اینست که

سالیان متمادی عمر را برای تحصیل علم مطلق درباره همه موجودات عالم هستی سپری کرده‌ام، چنین آرزویی، یعنی تحصیل علم مطلق درباره همه موجودات جهان، هیچ اساس منطقی نداشته و چنین شخصی مسئول به‌درد دادن عمر خویشتن است. و اگر منظور به دست آوردن علوم نسبی درباره آن ابعاد از موجودات عالم است که امکان قرار گرفتن در حیطه درك و فهم‌گوینده رباعی بوده است، این منظور در این دنیا کاملاً قابل به دست آوردن است و کاروان بسیارانبوه دانشمندان و فلاسفه و ادباء هم شاهد این معنی است.

شش) در رباعی شماره (۶) نخست ادعای بسیار بزرگی دیده می‌شود که می‌گوید:

هرگز دل من ز علم محروم نشد
کم ماندز اسرار که معلوم نشد

آیا واقعاً چنین چیزی امکان پذیر است؟ یعنی واقعاً انسان در این دنیای می‌تواند لحظه‌ای از علم درباره اشیاء دور نشود یا اسرار را هم بداند! با این حال بگوید:

هفتاد و دو سال عمر کردم شب و روز

معلوم شد که هیچ معلوم نشد

ممکن است گفته شود: مقصود از محروم نبودن دل‌گوینده از علم، دانشهای متداول است و فرا گرفتن دانشهای متداول با جهل به کل مجموعی هستی که سرایت به هر يك از اجزاء آن می‌نماید، منافاتی ندارد. این احتمال صحیح است، ولی با مضمون مصرع دوم که می‌گوید: من به اسرار بسیار فراوان (همه اسرار منهای اندکی از آنها) رسیده‌ام، سازگار نیست، زیرا علم به اسرار، فوق علم متداول درباره اشیاء است که بدون نفوذ به اعماق و همه ابعاد اشیاء هم قابل وصول است. در صورتیکه راه یافتن به اسرار نیاز به گام گذاشتن به مافوق معلومات رسمی و رایج دارد. اگر چنین توفیقی به کسی دست بدهد، او نمی‌تواند بگوید: «معلوم شد که هیچ معلوم نشد» و فرض علم به يك سِرِّ با فرض علم به اسراری از پشت پرده نموده‌ها تلازم دارد. نظیر این ادعا را

ابوشکور بلخی نموده است. داستان آن به قرار زیر است. ابوالمعالی قابوس بن وشمگیر در کتاب پندنامه این مطلب را بیان می کند:

«سقراط با همه دانایی می گوید: اگر می دانسم که کسی پس از من، در من عیب نکند و نگوید که: سقراط دانش جهان را بیکباره ادعا کرد، مطلق بسگفتمی چیزی ندانم. ولی چگونه توانم گفتن که این دعوی از من بزرگ باشد. و ابوشکور بلخی خود را به دانش می ستاید که می گوید:

تا بدانجا رسید دانش من که بدانم هسی که نادانم»

همین مطلب در رباعی زیر به ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینان نیز نسبت داده شده است:

دل گر چه درین بادیه بسیار شتافت

یک موی ندانست ولی موی شکافت

از در دل من هزار خورشید بتافت

آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت

با قطع نظر از اشکال فوق، می توان اینگونه ادعاها را چنین توجیه کرد که وصول به علوم همه موضوعها و مسائلی که در این دنیا می تواند برای انسان مطرح گردد، هیچ تلازمی با جهل به اصول و مبادی ماورای طبیعی که گرداننده موضوعها و مسائل معلوم ما انسانها است ندارد. یعنی ممکن است یک انسان به همه علوم فائق آید، ولی به جهت بی اطلاعی از اصول و مبادی ماورای طبیعی، نقص و محدودیت همان علوم را دریابد و این نقص و محدودیت مانع از آن است که انسان بتواند ادعا کند که «من ذره‌ای را از همه ابعادش در این جهان شناختم». اما فراموش نکنیم که چنین حالت روانی، کشف از اعتلای فکری و روحی می کند که انسان متوجه شده است که علم نسبی و محدود نمی تواند ما را از دانش کل واقعیات روی پرده بی نیاز

بسازد، نه اینکه از این حالت با عظمت پوچ گرایی را نتیجه بگیرد، چنانکه برخی از خوش باشان پوچ گرا از این رباعیات استنباط می نمایند.

هفت) محتوای رباعی شماره (۷) دارای مطالبی است که بعضی از آنها در شماره های قبلی آمده است (مانند زندگی با اندوه و جهل به حقایق) در این رباعی چیزی که تازگی دارد رفتن به زیر خاک است با هزار حسرت. این مطلب هم يك دریافت عامیانه است، زیرا اگر اولاد آدم در این دنیا تا حدی که در توان و طاقت او است بکوشد و تقصیر در فراگیری حقائق و عمل به آنها ننماید، نباید با کمترین افسوس و حسرت از این دنیا برود. اگرچه هیچ علمی نتواند به دست بیاورد و هیچ حقیقتی را هم مورد عمل قرار ندهد (که البته فرض بسیار بعیدی است).

هشت) در رباعی شماره (۸) دو مسئله را می بینیم: يك) حالا که حقیقت و یقین به دست نمی آید، نباید با احتمال و گمان، خودمان را از لذت و خوشیها محروم بسازیم. دو) حال که ما بی خبریم، پس می گساری کنیم زیرا برای انسان بی خبر، هشاری و مستی تفاوتی ندارد. سرانجام چیزی حاصلش نخواهد گشت. پاسخ مسئله اول چنین است که اولاً فرض می کنیم ما در این دنیا نمی توانیم به هیچ حقیقت و یقینی برسیم (که يك فرض محال است) آیا این احتمال و گمان که من و جهان هستی از مشیت بالغه يك خداوند حکیم به وجود آمده ایم و وجود ما در این دنیا هدف اعلائی دارد که باید به آن برسیم و حرکت مطابق دستورات خداوندی در این دنیا و حکم و دریافتهای وجدانی موجب سعادت ابدی و مخالفت با آنها موجب شقاوت ابدی خواهد گشت، مانند احتمال درباره يك موضوع بی اهمیت است، مثلاً گم کردن يك جفت جوراب؟! ای کاش گوینده رباعی و دیگر کسانی که با اینگونه رباعیات و سخنان می خواهند رنگ حقیقت و یقین را مات کرده و به خود تسلیت بدهند که از حقیقت و یقین که خبری نیست و احتمال و گمان هم که نمی تواند انسان را تحریک جدی نماید، این اصل بدیهی عقلی و وجدانی و فطری را متوجه شوند که اهمیت یقین و احتمال مربوط به موضوعی است که متعلق یقین و احتمال است نه خود آن دو. به عنوان مثال:

شما اگر یقین داشته باشید که امروز اگر از فلان مسیر به منزل خود بروید يك جفت جوراب که برای شما اهمیت حیاتی ندارد، گم خواهید کرد، آیا این یقین، شما را از رفتن به منزل از همان مسیر منصرف می‌کند؟ قطعاً شما از رفتن از آن مسیر منصرف نمی‌گردید، مگر اینکه عوارض مهم‌تر پیش بیاید. اما اگر شما احتمال بدهید که اگر از این راه به منزل بروید خطر جانی متوجه شما خواهد گشت، یا اهانتی به شخصیت شما وارد خواهد گشت که شمارا زجر خواهد داد، آیا با این احتمال، حتی اگر ضعیف باشد، باز از آن راه می‌روید؟

همین سال، در شبهای فروردین ۱۳۶۴، شهر تهران شبها بمباران می‌شد و اغلب يك يادو هواپیما وارد فضای تهران می‌گشت، و می‌توان گفت بیش از پنجاه درصد فعالیت این هواپیماها یا با فرار کردن آنها خنثی می‌گشت و یا مجبور می‌شدند بمب‌های خود را در خارج از شهر بریزند، بنابراین، بطور معدل يك هواپیما ويك بمب و يك راکت را در فضای تهران در آن شبها به حساب می‌آوریم. با نظر به عدد منازل قابل سکني بطور تخمین اصابت بمب یا راکت به يك مسکن احتمالی در حدود يك در پانصد هزار بود که برای ساکنان همه مساکن تهران شدیدترین نگرانی و اضطراب را به وجود می‌آورد، البته عده‌ای بسیار فراوان از ساکنان تهران احساس نگرانی و اضطراب نداشتند، نه از جهت بی‌اهمیتی احتمال يك در پانصد هزار، بلکه به جهت ایمان به هدف اعلای زندگی که ورود به بارگاه خداوندیست. حتی همین مردم با ایمان هم، احتمال مزبور را از نظر اهمیت حیاتی مانند یقین تلقی می‌کردند.

پس اینکه گوینده رباعی احتمال را از اهمیت انداخته است، از اصل فوق که «ملاك اهمیت يك احتمال مربوط به اهمیت موضوع (محتمل) آن است» اطلاع نداشته است و یا به عبارت ساده‌تر قریحه شاعری او بسیار خوب بوده است، ولی موادش را نداشته است. اما اینکه «حقیقت و یقین به دست نمی‌آید» يك دروغ محض است، زیرا حقیقت به معنای واقعیتهای ثابت یا به معنای درك شده از واقعیت، بدیهی‌تر

از آن است که این شاعر آن را مورد انکار قرار بدهد. این شاعر کی می تواند بگوید: که حقیقت و یقینی وجود ندارد؟ موقعی که نتواند همه محسوسات و معقولات را در باره جهان هستی و وجود خویشتن مورد تردید قرار بدهد و مورد تردید قرار دادن آن همه محسوسات و معقولات یا به وسیله چشم برهم نهادن و پنبه در گوش کردن و سلب همه حواس از فعالیت و را کد ساختن مغز از اندیشه است. یا به وسیله يك عدد مبادی و اصول که اثبات کند آن امور که حقائق و یقینات جلوه می کنند، واقعیت ندارند. روش اول که اثبات پذیر نیست. پس قطعاً چنین شخصی مسیر دوم را پیش خواهد گرفت که عبارتست از نفی حقیقت و یقین با يك عدد مبادی و اصول که اگر آنها نیز مشكوك باشند، از اعتبار خواهند افتاد، یعنی نخواهند توانست آن محسوسات و معقولات را نفی کنند و اگر واقعیت داشته و قابل تعلق یقین بوده باشند، ادعای این شخص مردود خواهد گشت، زیرا واقعیتها و یقینهای وجود دارند.

نه (رباعی شماره ۹) به اضافه بیان اینکه هیچ کس راهی به اسرار ندارد، دو مطلب دارد که باید مورد تذکر و بررسی قرار بگیرد: مطلب یکم) می گوید: «جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست» که صریح در انکار معاد است در بررسی و نقد آن دسته رباعیاتی که انکار یا تردید در معاد را در بردارد، مطرح خواهد گشت. مطلب دوم) اینکه مباحث و اعتقاد و نظریات فراوانی که درباره اسرار و ابدیت گفته می شوند، افسانه‌هایی بیش نیستند! يك تناقض ناملموسی مابین مطلب دوم - که مصرع دوم از بیت دوم است - و مصرع اول بیت اول، وجود دارد. زیرا در مصرع اول وجود اسرار پشت پرده پذیرفته شده است، نهایت امر اینکه، چنانکه در مصرع دوم بیت اول می گوید: «زین تعبیه جهان هیچکس آگاه نیست» اعتقاد به واقعیت وجود اسرار، يك اعتقاد صحیح است اگرچه دستیابی به آنها ممکن نیست، اگر چنین است (اعتقاد به واقعیت وجود اسرار صحیح است) پس افسانه نیست. حال باید از گوینده رباعی پرسید اعتقاد به واقعیت وجود اسرار از کدامین مقدمات به دست آمده است؟ یعنی علت بوجود آمدن چنین اعتقاد مهم چیست؟ فرض می کنیم یکی از آن مقدمات عبارتست از مشاهده

نظم بسیار شکوهمندی که در جهان دیده می‌شود. مسلم است که همین علت اشاره‌ای به آن بعد از اسرار پشت پرده طبیعت خواهد کرد که می‌تواند برای من اثبات کند که وجود من لغو و بیهوده نیست، زیرا اگر يك قطره ناچیزی از آب بدون قانون به وجود نمی‌آید و بدون قانون در درخت و دیگر نباتات نفوذ نمی‌کند و بدون قانون سرد و گرم و بخار نمی‌شود، آیا موجودیت من با این همه استعدادها و درك و فهم و تعقل و اندیشه‌ها بدون قانون در عرصهٔ طبیعت با اصطلاح عامه مانند قارچ روییده است!

ده) رباعی شماره (۱۰) ترقی و اعتلای بشریت را به حد نصاب می‌رساند! زیرا با کمال صراحت می‌گوید: «از درس علوم جمله بگریزی به» پس از آنکه گویندهٔ رباعی دستور به فرار از علوم می‌فرماید! توصیه می‌کند که بروید و «اندر سر زلف دلبر بیاویزید» باید این مسئله مورد دقت قرار بگیرد که در اغلب موارد، هوای سر زلف دلبران، در انسان حالت تضاد با علم و بینایی را به وجود می‌آورد، چنانکه در دوران معاصر مشاهده می‌کنیم که شهوت پرستی و بی بندوباری در هوسرانیها آتش به عوامل اندیشه در مغزهای آدمیان زده است، تا آنجا که گفته می‌شود: اگر می‌خواهید خوب زندگی کنید به هیچ وجه و به هیچ چیز نیندیشید! چه رسد به علم. پرچمداران تفکرات، «اندر سر زلف دلبری بیاویزید» در دوران ما فروید و امثال او از صحنه سازان، با قیافهٔ علمی که به خود گرفتند، محبت و اشتیاق به علم را از دلهای مردم زدودند. علم و اندیشه زدایی در اینجا متوقف نشد، بلکه بدان جهت که عشاق تفکرات: «اندر سر زلف دلبری بیاویزید» اصالت غریزه جنسی را مبنای بروز همه استعدادها و نبوغها معرفی نمودند، انسانها به طور ناخود آگاه علاقه به تحريك استعدادها و نبوغها را از دست دادند که مثلاً «ما آن نبوغ علمی یا هنری را که منشأ آن غریزه جنسی است نمی‌خواهیم». از طرف دیگر، با تحریکات و تشویقات گوناگون برای اشباع غریزه جنسی، همه آن استعدادها را از ارزش انداختند و به قول مولوی:

جز ذکر نی دین اونی ذکر او سوی اسفل برد او را فکر او

تعلیل شخصیتا خدام

یازده) در این رباعی شماره (۱۱) سه مسئله طرح شده است: مسئله یکم) تحبیر در همه شبها. مسئله دوم) گریه در همه شبها. مسئله سوم) اینکه چون کاسه سرنگون است، لذا هرگز از سودا پر نخواهد گشت. این مسئله سوم جریدك مضمون ادبی چیز قابل توجهی نیست، مخصوصاً با نظر به اینکه معنای سوداء خیالات و تسوهمات و احوال شبه جنون است. البته اگر مقصود از سوداء حالتی از شیفتگی و بیقراری درباره حق بوده باشد، می توان معنایی قابل توجه از بیت آخر منظور نمود. حکیم صفای اصفهانی می گوید:

تجلی گه خود کرد خدا دیده* ما را

بدین دیده در آید و بینید خدا را

خدا در دل سود ازدگانست بجوید

مجوید زمین را و مپوید سما را

همچنین اگر منظور آرزویی باشد که به حقائق بساطت متعلق شود چنانکه حافظ گوید:

سوی‌دای دل من تا قیامت مباد از شوق و سودای تو خالی

یا نظامی گوید :

ندارم سر تاج و سودای تخت که ترسم شبیخون در آید به بخت
یا چنانکه مراد خاقانی است:

مرا گویی چه سردارم سر سودای او دارم

به خاک پای او کامید خاک پای او دارم

ولی بعید به نظر می رسد که منظور گوینده رباعی، بیقراری درباره حق که از مختصات عشق به حق است - و آرزوهای والا بوده باشد زیرا در این فرض، گرفتاری

به تحیر و غم و اندوههای شبانه معنایی نخواهد داشت. پیدا است که منظور این شاعر از تحیر، حیرت عالی نیست. بلی اگر مقصود از حیرت آن نوع عالی حیرت باشد که مولوی می گوید :

گه چنین بنماید و گه ضد این
جز که حیرانی نباشد کاردین
نه چنان حیران که پشتش سوی او است
بل چنین حیرت که محو و مست دوست

در این صورت همه محتوای رباعی دگرگون می شود و دارای معنایی معقول و آموزنده می گردد.

دوازده) رباعی شماره (۱۲) نیز دارای سه مسئله است: مسئله یکم) هیچ کس شکل اسرار ازل را نگشاده است. این مسئله در بررسی و نقد رباعی شماره (۱) مطرح شده است. مسئله دوم) هیچ کس قدم از دایره بیرون ننهاده است. مسئله سوم) از مبتدی تا استاد همه و همه محصولی جز ناتوانی ندارند. درباره مسئله دوم باید پرسید که مقصود از اینکه «کس یک قدم از دایره بیرون ننهاد» یعنی چه؟ اگر مقصود اینست که انسان که در عالم طبیعت زائیده می شود، با وسائل طبیعی علمی و عملی نمی تواند از این عالم قدم بیرون بگذارد؟ مسلم است که در این جهان بزرگ تا آنجا که عرصه امتداد و بعد کشیده شده است، هیچ رخنه ای و شکافی وجود ندارد که عامل درک و عمل ما انسانها بتواند از آن نفوذ کند. و اگر منظور اینست که انسان در بند زنجیر طبیعت و قوانین آن، نمی تواند به هیچ وجه اشرافی به جهان طبیعت داشته باشد، این منظور صحیح نیست، زیرا بدون اشراف، حکم کلی درباره طبیعت نمی توان صادر کرد، با اینکه ما می بینیم: هر تفکری که بخواهد قضایای کلی با دید جهان بینی صادر کند، مجبور است اشرافی به طبیعت حتی اشرافی به جهان هستی داشته باشد، والا تصدیق بدون تصور خواهد شد که یکی از محالات است. اما مسئله سوم که عبارتست

از ناتوانی انسانها، با نظاره مجموعه مشاهدات و تجربیات در نوع انسانی و با توجه به معرفی خالق انسانها درباره این نوع می توان از زبان مولوی گفت:

ظاهرش را پشهای آرد به چرخ باطنش باشد محیط دفت چرخ

این معنی هم شامل ناتوانی علمی می شود و هم عملی و هم قدرت علمی و عملی.

سیزده (رباعی شماره ۱۳) يك حکم کلی درباره همه گذشته گان دارد که می گوید: «همه آنان رفتند و در حالیکه فریب موجودیت خود را خورده بودند، در زیر خاک تیره خوابیدند». اگرچه ظاهر مصرع دوم از بیت اول چنین است که رهگذران این دنیا در خاک غرور خوابیده اند ولی چون این معنی که خاک غرور انگیز باشد نامعقول است، لذا باید همان معنی را که گفتیم، یعنی «در حالیکه فریب موجودیت خود را از جهت علم و آرزوها و امیدها و تواناییها خورده بودند، در زیر خاک تیره آرמידند» در نظر بگیریم. این حکم کلی مبنی بر اینست که گوینده این رباعی مانند اغلب گویندگان رباعیاتی که مادر این کتاب مورد بحث و بررسی و نقد قرار داده ایم درباره خودشان می اندیشند و با استفاده از اصل بی پایه «قیاس به نفس» حکم کلی صادر می کنند که «انسان چنین است و چنان است»! هزاران انبیاء و اولیاء و حکماء که مانند رگه های الماس در انبوه ذغال سنگ تاریخ در جریان بوده اند، آیا آن انسانهای بزرگ هم «در خاک غرور خفته اند»! آیا ابراهیم خلیل و موسی و عیسی و محمد و علی صلوات الله علیهم اجمعین هم «در خاک غرور خفته اند»! آیا تکاپوگران مخلص دیار حقیقت که عظمای معرفت و عمل در تاریخ بشریت اند، آنان هم «در خاک غرور خفته اند»! يك مطلب دیگر که در این رباعی وجود دارد، دستور به می گساری است که در بررسی و نقد دسته مربوطه از رباعیات در آینده، خواهد آمد. اما اینکه «باد است هر آنچه گفته اندای ساقی» چنانکه در بررسی و نقد رباعی شماره يك متذکر شدیم، ادعایی غیر قابل تحقق می نماید. تاریخ حکمت و ادب جهان و جهان اسلام و ایران آکنده از اندیشه های تابناک و سخنان نغز و پرمغز

است. آیا فی المثل خواجو که می گوید:

ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی
 رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی
 با کمال قدرت در عرصه ملک قدم
 هر تف آتش خلیلی هر تک خاک آدمی
 در تجلی جمالت طور سینا ذره ای
 پرور سینا در بیان کبریایت ابکمی
 کاف و نون از نسخه دیوان حکمت نکته ای
 بحر و کان ز امواج دریای عطایت شب نمی
 ای به تیغ ابتلایت هر شکاری شبائی
 وی به میدان بلایت هر سواری ادهمی
 از قدم دم چون توانم زد که در راه توهست
 ز اول صبح ازل تا آخر محشر دمی

آیا این معانی بکروباریک، سراسر «باد» است؟ آیا گویندگان اینگونه مطالب
 وحتى بالاتر از آنها، که خردمندترین مردان روزگار خود بوده اند، با انسانها سر شوخی
 داشته اند؟ آیا فقط می خواسته اند اظهار فضل کنند؟ آیا اسیر احساسات و خیالات بی-
 اساس بوده اند؟ اینگونه اتهامات جز برای وارد کردن به خود آن انسانی که همه چیز
 را در این دنیا شوخی می داند و تعلق خاطر به فضل فروشی و غوطه خوردن در خیالات
 دارد، شایسته نیست. آیا آنهمه سوز و گداز و تکاپو و گذشت و زیر پا گذاشتن لذائذ و
 دست شستن از زندگی در کاروان بسیار بزرگ و جدی و پر معنی آن انبیاء و اولیاء و
 حکماء و عرفای راستین پیشگام هستند، مستند به «باد» بی اساس است که گوینده رباعی
 خیال کرده است!

(چهارده) محتوای رباعی شماره (۱۴) را در بررسی و نقد رباعیات گذشته مطرح

و بحث نموده ایم.

می دانم ولی نمی گویم!

- (۱) خورشید به گل نهفت می نتوانم
و اسرار زمانه گفت می نتوانم
از بهر تفکرم برآورد خرد
دُری که ز بیم سفت می نتوانم
- (۲) اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست
گفتن نتوان زانکه و بال سرماست
چون نیست در این مردم نادان اهلـی
گفتن نتوان هر آنکه در خاطر ماست
- (۳) از جرم گل سیاه تا اوج زحل
کردم همه مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل
هر بند گشاده شد مگر بند اجل

بررسی و تحلیل و نقد گروه دوم از رباعیات

این رباعیات در دو مضمون مشترکند یکی اینکه گوینده یا گویندگان آنها ادعا می‌کنند که اسراری یا همه اسرار جهان را به دست آورده‌اند. و در رباعی شماره يك عامل به دست آوردن آن اسرار را هم بیان می‌کنند که عبارتست از خرد که بوسیله اندیشه درهایی از آنها را نصیبشان ساخته است. دوم اینکه از بیم و هراس از مردم نمی‌توانند آنها را بازگو کنند. اما مضمون یکم، عبارتست از اینکه گوینده یا گویندگان رباعیات مزبور «اسرار زمانه» یا «اسرار جهان» را می‌دانند و در دفترشان ثبت کرده‌اند. مضمون دوم، این مردان رازدان نمی‌توانند «اسرار جهان» یا «اسرار زمانه» را با مردم نادان که فاقد شایستگی هستند در میان بگذارند. اگر این رباعیات را همان کسی گفته است که رباعیات شماره (۱) و (۲) و (۴) و (۶) و (۷) و (۸) و (۹) و (۱۱) و (۱۲) و (۱۳) و (۱۴) را سروده است، یا تناقض را محال نمی‌دانسته است! و یا آدمی فراموشکار بوده است که در موردی می‌گوید: هیچکس نمی‌تواند اسرار را بفهمد، در جای دیگر می‌گوید: «اسرار جهان چنانکه در دفتر ما است»! ولی به مردم نادان نباید گفت، یعنی من اسرار را به دست آورده‌ام و خرد به وسیله اندیشه دردی در درونم به وجود آورده است که از

بیم مردم عامی نمی توانم آن را ابراز نمایم. گذشته از این تناقض گویی، مسئله ای دیگر وجود دارد که باید مطرح گردد و آن اینست که محافظه کاری دانایان تاریخ معرفت متفاوت می باشد:

گاهی عظمت خود واقعیاتی است که به دست آورده اند و مردم عادی توانایی فهم و هضم آن را ندارند و چه بسا که اگر آن واقعیات بر آن مردم عرضه شود، هم عقائد و تفکرات آنان مختل می گردد و هم عرصه زندگی برای گوینده تنگ می شود. این مطلب حق است، یعنی اگر گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی و نقد که مقداری واقعیات بسیار مهم و والایی به دست آورده بودند که مردم توانایی فهم و هضم آنها را نداشته اند بهتر همان بود که عمل کرده اند، یعنی ابراز ننموده اند. اینان از همان گروه رازدانان بوده اند که مولوی درباره آنان می گوید:

برایش قفل است و در دل رازها

لب خموش و دل پراز آوازا

عارفان که جام حق نوشیده اند

رازها دانسته و پوشیده اند

هر که را اسرار حق آموختند

مهر کردند و دهانش دوختند

و امیر المؤمنین، علیه السلام، در یکی از خطبه های نهج البلاغه فرموده است: بَلْ أُنْذِرُ مَجْتُعًا عَلَى مَكْنُونٍ عِلْمٍ لَوْ بُخْتُ بِهِ لَأَضْطَرَبْتُمْ أَضْطِرَابَ الْأَرَشِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ (بلکه بر علمی نهانی وارد و محکم و پیچیده شده ام که اگر ابراز کنم، مانند طنابهای آویزان در چاههای عمیق مضطرب خواهید گشت.)

و اما اگر منظور گوینده یا گویندگان دو رباعی مورد بررسی و تحلیل و نقد از اسرار، مقداری از علوم و فلسفه ها بوده باشد که به نظر می رسد در نظرشان همین بوده است، می بایست بکوشند و انسانهایی را تربیت کنند و آن اسراری

را که از علوم و فلسفه‌ها فرا گرفته بودند به آنان بیاموزند و همه مردم را محکوم به جهل و ادامه جهل نمایند - واقعاً چقدر متفاوت است روحیه کسی که می‌گوید:

هین بگو تا ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد
گرچه هرقرنی سخن نو آورد لیک گفت سالفان یاری کند

با روحیه کسی که با کمال بی‌اعتنایی به مردم و با غوطه خوردن در خود بزرگ بینی، نه تنها معنای فوق را نمی‌گوید، بلکه آرزو هم نمی‌کند که همزبان با مولای بگوید:

با لب دمساز خودگر جفتمی همچو نی من گفتنیها جفتمی
رباعی شماره سوم فقط ادعای علم مینماید.

آیا عقل و خرد و اندیشه ضرورت دادند یا نه؟
رباعیاتی که در این موضوع به عمر بن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است بر سه نوع است: مثبت و منفی و مبهم.
رباعیات مثبت به‌عزیز است:

(۱) عالم اگر از بهر تو می‌آریند
مگرای بدان که عاقلان نگریند
بسیار چو تو روند و بسیار آیند
بربای نصیب خویش کت بربایند

(۲) اجرام که ساکنان این ایوانند
اسباب تردد خردمندانند
هان تا سر رشته خرد گم نکنی
کانانکه مدبرند سرگردانند

(۳) ترکیب طبایع چو به کام تو دمی است

روشاد بزی اگر چه بر تو ستمی است

با اهل خرد باش که اصل تن تو

گردی و نسیمی و شراری و دمی است^۱

(۴) هر راز که اندر دل دانا باشد

باید که نهفته تر ز عنقا باشد

کاندر صدف از نهفتگی گردد دُر

آن قطره که راز دل دریا باشد

(۵) خورشید به گل نهفت می توانم

و اسرار زمانه گفت می توانم

از بهر تفکرم بر آورد خرد

دُری که ز بیم سفت می توانم

(۶) از جرم گل سیاه تا اوج زحل

کردم همه مشکلات گیتی را حل

بگشادم بندهای مشکل به حیل

هر بند گشاده شد مگر بند اجل

رباعیات منفی به قرار زیر است:

(۱) آنانکه اسیر عقل و تمیز شدند

در حسرت هست و نیست ناچیز شدند

۱. با نظر به اینکه مقصود گوینده رباعی چهار عنصر قدما (آب و آتش و خاک و باد) می باشد، لذا «دمی» قطعاً غلط است و باید «نمی» بوده باشد.

رو باخبرا تو آب انگورگزین

کان بیخبران به غوره میویزشدند

(۲) امشب می جام يك منی خواهم کرد

خود را به دو جام می غنی خواهم کرد

اول سه طلاق عقل و دین خواهم داد

پس دختر رز را به زنی خواهم کرد

(۳) من ظاهر نیستی و هستی دانم

من باطن هر فراز و پستی دانم

با این همه از دانش خود شرمم باد

گر مرتبه ای و رای مستی دانم

(۴) آنانکه به کار عقل درمی کوشند

بیپوده بود که گاو نر می دوشند

آن به که لباس ابلهی در پوشند

کامروز به عقل تره می نفروشند

(۵) چون نیست مقام مادر این دهر مقیم

پس بی می و معشوق خطائی است عظیم

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم

چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

رباعیات مبهم به قرار زیر است:

(۱) ای چرخ ز گردش تو خرسند نیام

آزادم کن که لایق بند نیام

گر میل تو بایبخرد و نادان است

من نیز چنان اهل و خردمند نیام

(۲) با این دوسه نادان که چنین پندارند

از جهل که دانای جهان ایشانند

خرباش که این جماعت از فرط خری

هر کاونده خر است کافرش پندارند

بررسی و تحلیل و نقد گروه سوم از رباعیات

در آغاز این مبحث گفتیم، رباعیات مربوطه به عقل و خرد و اندیشه بر سه نوع است: نوع یکم) مثبت. این نوع از رباعیات اندیشه و عقل و خرد را با ارزش معرفی می کند و چون هر يك از آن رباعیات مانند دو نوع رباعیات دیگر دارای خصوصیتی می باشند، لذا هر يك از رباعیات را مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار می دهیم:

يك) در رباعی شماره (۱) توصیه می کند که اگر زیباییهای جهان را برای تو می آرایند، ولی تو دل بر آن زیباییها مبنی، زیرا عقلاء به آن آرایشها نمی گرایند. و چون دنیا گذرگاهی است که عده ای می روند و عده ای می آیند، لذا نصیب خود را پیش از آنکه رفته شوی، یا نصیب تو رفته شود دریاب. اما مسئله اول که مربوط به زیباییها است، گوینده رباعی بدون اینکه به دو قسم بزرگ زیباییهای محسوس و زیباییهای معقول توجه داشته باشد (که دریافت زیباییهای معقول مانند آزادی و عدل عالترین آرمانهای خردمندان است)، و بدون توجه به اینکه اگر آدمی بتواند به این رشد عاطفی و روانی برسد که زیبایی را «نمودی نگارین و شفاف که بر روی کمال کشیده شده است» درك و دریافت نماید چنین شخصی با یکی از بزرگترین رازهای هستی که کمال پشت پرده جمال است، آشنا شده است، آری بدون توجه باین امور

مهم، زیبایی را از دیدگاه عقلاء مطرود دانسته است! آری، اگر می گفت: زیباییهای محسوس را منزل نهائی انگاشتن و توقف در آن نمودن، از کوتاه فکری است، بسیار عالی و آموزنده بود. از طرف دیگر گوینده رباعی توصیه می کند که پیش از آنکه ربوده شوی نصیب خود را بر بای. اگر منظور گوینده رباعی: نصیب خردپسند و مورد در خواست وجدان و بطور کلی نصیب روح از این عالم است، بسیار متین و آموزنده است و اگر منظورش لذائذ اپیکوری است، با بیت اول رباعی تناقض پیدا می کند، زیرا در آن بیت گفته بود:

عالم اگر از بهر تو می آریند مگر ای بدان که عاقلان نگریند

و صرفاً توصیه به بیخیالی و لذت گرایی است که همسایه دیوار به دیوار پوچ گرایی است. در رباعی شماره دوم توصیه به مراعات احکام خرد است که بسیار عالی است، و محتوای مجموع این رباعی در بررسی و تحلیل و نقد رباعی شماره (۳) از گروه اول رباعیات مطرح شده است.

(دو) رباعی شماره دوم در گروه اول از رباعیات تحت عنوان شماره (۳) بررسی و تحلیل و نقد شده است.

سه) در این رباعی يك تناقض گویی شگفت انگیزی دیده می شود که اگر مضمون آن در نشر گفته می شد، گوینده آن منسوب به نوعی اختلال دماغی می گشت، زیرا در مصرع اول از بیت دوم، دستور می دهد که «با اهل خرد باش» با اهل خرد بودن و از خرد برخوردار شدن که قطعاً امری است ضروری و مطلوب، ما را از «سرخوشی» و «بی اعتنایی به واقعیات» و «زیر پا گذاشتن احساس برین تکلیف» بر حذر می دارد، با این حال گوینده این رباعی می گوید:

ترکیب طبایع چوبه کام تو دمی است روشاد بزی اگر چه بر تو ستمی است

اما به این حقیقت اعتنا ندارد که ترکیب طبایع و تشکیل اجزاء بدن که به قول بعضی از گذشتگان از خود راضی عبارتست از «گردی» (خاکی) «نسیمی» (بادی)

«شراری» (آتشی) «دمی» که باید «نمی» (آبی) باشد، برای به فعلیت رساندن استعداد های والای انسانی و به رشد و کمال رساندن روح است، نه برای خوش باشی و سرخوشی و «ان شاء الله بز بود» و «باری به هر جهت» این مباحث در رباعیات مربوط به توصیه های گوینده یا گویندگان رباعیات به «سرخوشی» و «غنیمت شمردن دم» مشروحاً بررسی خواهد گشت. يك ابهام دیگر در رباعی فوق وجود دارد که در مصرع آخر رباعی دیده می شود، می گوید: «روشاد بزی اگر چه بر تو ستمی است» مقصود از ستم چه بوده است؟ اگر مقصود غوطه ور شدن در ناگواریها و مشقتهای زندگی است، این حقیقتی است، ولی به کار بردن ستم درباره آن ناشی از يك دید ناشیانه و عامیانه در عالم هستی و قوانین جاریه در آن مخصوصاً قانون «علیت» می باشد. این قانون می گوید: اگر معلولی را می خواهید، بدون به وجود آمدن علت، توقع به دست آمدن آن را نداشته باشید و به اصطلاح اگر گنج می خواهید، قانون اساسی دنیا اینست که باید رنجی را متحمل شوید. این مشقت و زحمت عین عدل و لطف الهی است، چنانکه در بررسی و تحلیل و نقد رباعیات مربوطه مطرح خواهد شد.

چهار) در شماره (۴) از این گروه از رباعیات مطلب مفیدی وجود دارد که محصول تجارب طولانی است؛ و آن مطلب عبارتست از خودداری از ابراز رازهایی که با فاش شدن آنها مخصوصاً با وضع خام ابتدایی نادانان فتنه های کوبنده و خطاهای غیر قابل چشم پوشی به وجود می آید.

پنج) این رباعی در گروه دوم از رباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گرفته است، مراجعه فرمایید. فقط در این مبحث يك نکته را باید در نظر بگیریم و آن به رسمیت شناختن خرد و اندیشه در این رباعی است که کاملاً صحیح و بجا است که متأسفانه با آن نوع رباعیات که در همین گروه تحت عنوان رباعیات منفی خواهد آمد، تناقض پیدا می کند.

شش) در رباعی شماره (۶) بار دیگر با يك ادعای خیلی بزرگی مواجه می شویم که شبیه به رباعی شماره (۳) در رباعیات منفی است که در بررسی و تحلیل و نقد مربوطه خواهد آمد. جنبه مثبت این رباعی در اینست که گوینده پذیرفته است که باید اندیشید

و تلاش کرد و به حل مشکلات پرداخت. مسئله‌ای که در این رباعی می‌ماند، اظهار ناتوانی گوینده رباعی از حل بند (معمای) مرگ است. باید گفت: مسئله مرگ از یک جهت (چگونگی گسیختن تعلق روح از بدن) معمای است که فقط خالق زندگی و مرگ آن را می‌داند و امیرالمؤمنین، علیه السلام، در هیچ ابلاغه دربارۀ مرگ فرموده است: *كَمْ أَطَرَدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكْنُونِ هَذَا الْأَمْرِ وَلَكِنْ أَبَى اللَّهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ، هَيْهَاتَ! عِلْمٌ مُخْزُونٌ* (چه روزهایی را که در تفکر در راز نهانی این امر - مرگ - به سر بردم، ولی مشیت خداوندی جز به پنهان داشتن آن تعلق نگرفته است. بسیار بعید است نزدیک شدن به حل این مشکل، زیرا علمی است نهانی در نزد خدا) و اما از جهت دیگر، در بارۀ مرگ مباحث مشروحی در رباعیات مربوطه خواهیم داشت.

بررسی و تحلیل و نقد رباعیات منفی از گروه سوم

يك) در رباعی شماره (۱) يك نظر منفی شدید در باره عقل و تمیز وجود دارد که به تنهایی می تواند مردم را از عقل و تمیز و اندیشه بیزار کند. و اینگونه مضامین مهلك در رباعیات منسوب به خیامی در موارد متعدد آمده است. پاسخ ما اینست که اگر منظور گوینده بهره برداری از عقل نظری جزئی در اصول و مبادی عالی هستی و دریافت حقائق فوق این عقل است، صحیح به نظر می رسد. مخصوصاً با نظر به آخرین مصرع رباعی که می گوید: «کان بیخبران به غوره میو یز شدند» یعنی اسارت آدمی به دست عقل نظری جزئی و حاکم قرار دادن آن درباره همه حقائق همانا غوره نشده میو یز شدن است. و اگر منظور گوینده عقل به معنای عام آن است که شامل عقل جزئی و نظری و عقل کلی و عقل عملی خالص باشد که یکی از دو حجت بزرگ الهی است، توصیه بر ترك آن همانا توصیه بر ترك اساسی ترین عامل رشد انسانی می باشد و مقصود ما از «مضامین مهلك» همین معنی است.

دو) در رباعی شماره (۲) پوچ گرایی و پناه بردن به عامل تخدیر و از کار انداختن عقل و دین با يك شکل جالب مطرح می شود. گوینده رباعی نخست عقل و دین را سه

طلاق می دهد و باد و جام به بی نیازی می رسد! و آنگاه دختر رزرا عقد می کند! آخر... به نظر می رسد چنانکه در بررسی رباعی بعدی مطرح خواهد گشت، اینگونه مستی و ناهشیاری ممکن است معلول پشت سر انداختن عقل و دین بوده باشد و ممکن است بالعکس باشد یعنی مستی و ناهشیاری است که عقل و دین را از ضرورت ورود در توجیه و تفسیر حیات انسانها بر کنار می سازد.

سه) در رباعی شماره (۳) يك ادعای بسیار بزرگی دیده می شود که به عامی بودن گوینده آن بیشتر دلالت دارد تا به توانایی وی بر اظهار نظر در این جهان پرمعنی می گوید:

من ظاهر نیستی و هستی دانم
من باطن هر فراز و پستی دانم

در صورتیکه اگر این ادعا کننده خوش باور و عامی مطالب زیر را می دانست، هرگز يك هزارم این ادعا را هم راه نمی انداخت. گویی مدعی نمی داند که ما در نمایشنامه بزرگ وجود هم بازیگریم هم تماشاگر و چون شناختهای ما محصول مجموع بازیگری و تماشاگری ما است، لذا به هیچ وجه نمی توانیم بگوییم: علم و معرفتی را که در این دنیا به دست می آوریم، خبر قطعی و کامل از واقعیتها می دهد. همه موجودات پیرامون و آنچه که از قلمروهای بسیار دور به وسیله ابزار و وسائل شناخت وارد حیطه درك ما می شوند، نقطه تلاقی تماشاگری و بازیگری ما می باشند. آیا با این حال می توان گفت: «من ظاهر نیستی و هستی دانم»، «من باطن هر فراز و پستی دانم»؟! دريك مجموعه که همه اجزاء آن در ارتباط با یکدیگرند، چهل به یکی از اجزاء موجب چهل به همه آن اجزاء می باشد، این يك اصل علمی و قطعی است. حال باید از ادعا کننده پرسید آیا شما حتی يك مجهول هم در این دنیای پرمعنی و دارای میلیاردها میلیارد هویت و بعد و قوه و فعل، ندارید؟! اگر ادعای شما چنین باشد که نه هرگز، هیچ مجهولی ندارید، ما هم هرگز سخنی با شما نداریم، زیرا حداقل من شما برای شما مجهول

است به اضافه اینکه همه فلاسفه معتقدند که فصل حقیقی اشیاء برای ما روشن نیست. لذا در تحصیل معرفت ما نباید توقع حد تام منطقی را که باید با فصل حقیقی و جنس قریب بوده باشد، در مغز پرورانیم.

این می دانم شگفت انگیزی که گوینده رباعی شماره (۴) به راه انداخته است، پاسخ حقیقی اش را هیچکس مانند خود همین گوینده نمی تواند بگوید. پاسخ خود او چنین است:

با اینهمه ازدانش خود شرمم باد گر مرتبه ای و رای مستی دانم

نهایت امر بایستی این مسئله را روشن کنیم که آیا این ادعاکننده نخست مقداری محدود معلومات سطحی به دست آورده و ناگهان کبر و نخوت موجب شده است که علم مطلق ادعا کند و در نتیجه، به مستی خوش باشان برسد، یا بالعکس، نخست مقداری محدود معلومات سطحی به دست آورده و این معلومات سطحی او را مست کرده و سپس آن ادعای بزرگ را راه انداخته است؟ واقعاً جای اسف است که مغز انسان به جای تأدب و تواضع در موقع فراگیری مقداری علم و معرفت، چنان طغیانگری راه بیندازد که آگاهانه یا نا آگاهانه درون خود را باز کند و بگوید که من برای علم مطلق که به دست آورده ام، محصولی جز مستی نمی بینم^۱.

چهار) در رباعی شماره (۴) از عقل گرایی انتقاد شده است، ولی با توجه به مصرع دوم از بیت دوم معلوم می شود که گوینده رباعی مطلقاً از عقل گرایی بیزاری نمی جوید، بلکه فریاد او از بی اعتنایی مردم به عقل می باشد. البته در همه دورانها اغلب مردم با تعقل و اندیشه های عمیق سروکاری نداشته اند، ولی هیچ وجدان آگاه و عقل سلیم نمی گوید: بدان جهت که اغلب مردم ارزش بسیار مهم اندیشه و عقل را نمی دانند، بنابراین عقلاء و خردمندان و دانشمندان هم به جای آنکه همه مردم را به عظمت و ضرورت اندیشه و

۱. البته احتمال مستی به معنای بیخودی و خود فراموشی که بقول مولوی «محرّم این هوش جز بیهوش نیست» در رباعی فوق می رود.

عقل آگاه نمایند، خودشان هم تنزل و سقوط کنند. بسیار خوب است. بدان جهت که «امروز به عقل تیره می‌نفروشند» نباید توقع داشت که مردم بی‌خبر از ارزش و عظمت عقل بیایند و برای تملکات و تعلقات مفید و ضروری ما ارزشی قائل شوند. به چه علت لباس ابله‌ی بپوشیم که مردم را به ادامه و احساس محبوبیت جهل و سذجیت بسا منزل تشویق کنیم!

این همان مطلبی است که به ابوالعلاء معری ادیب و شاعر بزرگ عرب، ولی بی‌اطلاع از فلسفه و حکمت و ناآگاه از منطق واقعی حیات انسانها، نسبت داده شده است که می‌گوید:

۱. وَلَمَّا رَأَيْتُ الْجَهْلَ فِي النَّاسِ فَاشِيَا
تَجَادَلْتُ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنِّي جَاهِلٌ
۲. إِذَا وَصَفَ الطَّائِيَّ بِالْبُخْلِ مَا دُرُ
وَ عَيْرَ قُسَابَا أَلْفَحَاةٍ بِأَقْلٍ
۳. وَقَالَ السَّهَاءُ لِلشَّمْسِ أَنْتِ خَفِيَّةُ
وَقَالَ الدُّجْنَى لِلصُّبْحِ لَوْ نَكَ حَائِلُ
۴. وَطَاوَلَتِ الْأَرْضُ السَّمَاءَ سَفَاهَةً
وَفَاخَرَتِ الشُّهْبُ الْحَصَى وَالْجَنَادِلُ
۵. إِذَا بَانَ عَضْدِي مَا تَأَسَّفَ مِنْكِبِي
إِذَا قَاتَ زَنْدِي مَا بَكَتْهُ الْأَنَامِلُ
۶. فَيَا مَوْتَ زُرْ إِنْ الْحَيَاةَ ذَمِيمَةٌ
وَيَا نَفْسُ جَدِّي إِنْ دَهْرَكَ هَازِلُ

۱. (هنگامیکه جهل و نادانی را در میان مردم رایج دیدم، خود را چنان به نادانی زدم که گمان برده شد که من هم نادانم).

۲. (در آن هنگام که مادر [که از بخیل ترین مردم دوران خود بوده است] حاتم طائی را به بخل توصیف نماید! و باقل [که از احق ترین مردم روزگارش بوده است] قس بن ساعده ایادی را [که از حکماء و دانایان بزرگ عرب بوده است] تقبیح و از او عیب جویی نماید! چه باید کرد).

۳. [و ستاره سها به خورشید بگوید: تو محفی و پوشیده ای و تاریکی به بامداد بگوید: رنگ تو تیره است!].

۴. (وزمین از روی حماقت به آسمان گردنکشی نماید و سنگریزه ها و سنگها به ستاره های نورانی فخر بفروشند!).

۵. (اگر دستم [عضله مابین آرنج و شانه] جدا شود، شانه ام تأسف نمی خورد و اگر مچ دستم از بین برود، انگشتانم به آن نمی گیرند).

۶. [در چنین روزگاری] (ای مرگ بیا به دیدار من، زیرا زندگی در چنین دورانی مذموم است و ای نفس برای بیرون رفتن از کالبد بدن کوشش کن و جدی باش که روزگارت شوخی گری پیشه کرده است).

بنابراین، هم ابو العلاء معری و هم گویندگان امثال این رباعیات، چون مشتری ندارند و کسی را پیدا نمی کنند که به آنان «احسنت» و «آفرین» بگوید، پس عقل و اندیشه را رها کنند و مردم را و ادار به ادامه جهل و نکبت خود نمایند.

درست است که:

هر که او از همزبانی شد جدا بینوا شد گرچه دارد صد نوا

و درست است که:

با لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنی ها گفتمی

ولی فراموش نباید کرد تا آن حدی که دانایان می توانند ، باید در ارشاد و آشنا ساختن مردم با حقائق به قدر فهم آنان کوتاهی نکنند. لذا «هرچه می گویم به قدر فهم توست» اگرچه «مردم اندر حسرت فهم درست»

قاعده میسور که می گوید: «اگر همه تکلیف را نتوانستیم انجام بدهیم، آنچه را که از آن تکلیف می توانیم، باید به جای بیاوریم»، يك قاعده عقلی بدیهی است. به جهت اهمیتی که بی نیازی اندیشه و تعقل (برای دریافت واقعیات) از بازار و مشتری دارد، زشتی و ناشایستی مشتری جویی و بازاریابی برای اندیشه و تعقل را مورد توجه قرار می دهیم.

مولوی خطاب به جلوه فروشان علم و ادب و هنر می گوید:

چار چشمی تو ز عشق مشتری
 بر امید مهتری و سروری
 گر بخشبی مشتری بینی به خواب
 جغد کی در خواب بیند جز خراب
 مشتری خواهی بهر دم پیچ پیچ
 تو چه داری که فروشی، هیچ هیچ
 گر ترانانی بدی یا چاشتی
 از خریداران فراغت داشتی
 ای که در معنی ز شب خامش تری
 گفت خود را چند جویی مشتری
 سر بجنبانند پیشت بهر تو
 رفت در سودای ایشان دهر تو

علم تقلیدی بود بهر فروخت
چون بیابد مشتری خوش بفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است
دائماً بازار او با رونق است

اگر فروشندگان همواره با مشتریان راستین روبرو می‌شدند، اشکالی نداشت، ولی می‌دانیم که مشتریان راستین حقائق همان مقدار اندکند که دارندگان متاع کاملاً صحیح. همو در این باب چنین می‌سراید:

کی نظاره اهل بخریدن بود
آن نظاره گول گردیدن بود
پرس‌پرسان کاین بچند و آن بچند
از پی تغییر وقت و ریشخند
از ملولی کاله می‌خواهد زتو
نیست آنکس مشتری و کاله جو
کاله را صد بار دید و باز داد
جامه کی پیمود او پیمود باد

مدیون بودن به انسانها (که باید تا امکان دارد آنان را از جهل و بینوایی نجات داد) با دستور خداوندی، آری، ولی انسانها را مشتری کالای خود تلقی کردن، نه.

امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام هشدار داده است: [ای انسانها،] کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ (همه شما چوپانید و همه شما باید در حق زیردستان خود پاسخگو و مسؤول باشید).

خداوند فیاض مطلق فرموده است: **إِنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً** (سوره مائده، آیه ۳۲) (قطعاً چنین است که هر کس انسانی را بدون عنوان قصاص یا فساد روی زمین بکشد، مانند این است که همه انسانها را کشته است و هر کس انسانی را احیاء کند مانند این است که همه مردم را احیاء نموده است).

آری کشتن يك انسان فقط در شکستن قفس مادی و به پرواز در آوردن روح او و بیجان ساختن او نیست، بلکه با نابود ساختن اندیشه و تعقل يك انسان و وادار کردن او به ادامه جهل و بینوایی نیز هست. و چنانکه احیای يك انسان با آماده کردن عوامل مادی زندگی و برطرف نمودن عوامل مزاحم آن محقق می شود، همچنین احیای علمی و عقلی و احیای دیگر عوامل اعتلای مغزی و روانی يك انسان، احیاء و زنده کردن او می باشد، خواه آن انسان احیاء شده ارزش کار احیاء کننده را بفهمد و در صدد پاداش دادن برای وی بر آید یا نه، همان روش پیامبران عظام که به قول مولانا:

هر نبی می گفت یا قوم از صفا

من نخواهم مزد پیغام از شما

من دلایم حق شما را مشتری

داد حق دلایم هر دو سری

خلاصه، تا کسی به مقام ابتهاج و عطر افشانی درونی بدون توقع واصل نشود، حق ندارد به مردم بگوید: دنبال من بیایید. ای کاش امثال گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات، لطف و عظمت این معنی را می فهمیدند که:

گل خندان که نخندد چه کند

علم از مشک نبندد چه کند

ماه تابان بجز از خوبی و ناز

چه نماید چه پسندد چه کند

آفتاب از ندهد تابش و نور پس بدین نادره گنبد چه کند

پنج) در رباعی شماره (۵)، نوعی خودمحوری از گوینده رباعی دیده می شود که ناخوشایند است:

تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم
چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

مسلم است که گوینده رباعی حساسیت بیمار گونه ای درباره مسئله «حدوث و قدم این دنیا» ندارد، بلکه منظورش همه مسائل عالی مربوط به جهان هستی است که با واقعاً از ناتوانی مغزی، از طرح و فهم آنها کناره می گیرد، یا بدان جهت که حل آن مسائل بالاخره به ایجاد تعهد و احساس برین تکلیف و لزوم هدفداری و هدف - جویی برای این زندگانی منتهی می گردد، و امثال گوینده رباعی نمی خواهند در این دنیا تلاش و تکاپویی برای رشد و کمال روحی و تأمین ابدیت نمایند که با ابزار درک طبیعی جسمانی قابل دریافت نیستند.

نوع سوم - رباعیات مبهم - در رباعی به عنوان نمونه برای این نوع از رباعیات آورده ایم.

يك) در رباعی شماره (۱) گوینده رباعی ناراضی بودن خود را از گردش چرخ ابراز می کند و از چرخ می خواهد که او را آزاد کند، زیرا لایق بند و زنجیر نیست. سپس در بیت دوم برای ترغیب چرخ که با او سر به سرنگدازد و وسایل رفاه و عشرت را برای او هم فراهم بیاورد، می گوید: ای چرخ اگر میل تو با نادانان و نابخردان است، گمان مبر که من دانا و خردمند و اهل فضل، مرا هم از نظر دور مدار! ابهام این رباعی در این است که معلوم نیست گوینده رباعی حقیقتاً از علم و خرد بیزار است، یا می خواهد به چرخ وانمود کند. اما اینکه گوینده رباعی از چرخ فلك آزادی می خواهد، باید بداند

که برخورداری از آزادی و نابود نگشتن روح از عوامل مزاحم جبری، مربوط به طرز تفکر و تکاپوی خود آدمی است. رجوع فرمایید به بررسی و تحلیل و نقد شماره (۵) از گروه اول.

دو) در رباعی شماره (۲) ناله‌ای از نادانان دانا نما که از شدت نادانی گمان می‌کنند دانا هستند سرمی‌دهد که البته بسیار بجا است و اگر عمق سرگذشت بشری را مورد مطالعه قرار بدهیم، خواهیم دید که صدماتی که کاروان بشریت از این نابخردان خردمند نما و نادانان دانا نما دیده‌اند، بیش از آن است که قابل توصیف و شمارش بوده باشد ولی نتیجه‌ای که گوینده رباعی از این جریان زشت گرفته است، صحیح نیست، زیرا این قاعده که الناس الی اشباههم امیل (مردم به افراد شبیه به خودشان مایل ترند) مزاحم قانون لزوم رشد و کمال که در دلهای انسانهای سالم شعله‌ور است، نمی‌باشد. آنچه که مهم است ملاحظه اهم و مهم در موارد تراحمها است، به این معنی وقتی که امر مردد شود بین مهم و اهم، مسلم است که اهم مقدم است.

مثلاً اگر شخصی را ببینیم که در حال غرق شدن است و ما می‌توانیم او را نجات بدهیم، ولی برای نجات دادن او باید از زمینی عبور کنیم که صاحبش راضی نیست، در این مورد مابین حرمت تصرف در مال دیگری بدون رضای او و لزوم نجات دادن غریق تراحمی است و مسلم است که احیای نفس انسانی اهم است و باید از همان زمین عبور کرد و غریق را نجات داد. خلاصه، قانون اهم و مهم قانونی است صد در صد عقلی که همه ادیان الهی و عقلاء آن را پذیرفته‌اند. بنابراین، اگر ابراز علم در میان جمعی موجب شود که صدمه‌ای شکننده برای انسان وارد شود، قطعی است که برای مراعات اهم که موجودیت (مخصوصاً روحی) آدمی است، باید از ابراز چنان علمی خودداری نمود.

نمی‌بینم، پس نیست، یا قابل اثبات نمی‌باشد!

(۱) تا چند زنم به روی دریاها خشت

بیزار شدم ز بت پرستان و کنشت

خیام که گفت دوزخی خواهد بود
که رفت به دوزخ و که آمد به [ز] بهشت

(۲) از آمدن و رفتن ما سودی کو
وز تار وجود عمر ما بودی کو
در چنبر چرخ، جان چندین پاکان
می سوزد و خاک می شود دودی کو

(۳) افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد
در پای اجل بسی جگرها خون شد
کس نامد از آن جهان که پرسم از وی
کا حوال مسافران عالم چون شد

(۴) از جمله رفتگان این راه دراز
باز آمده ای کو که به ما گوید راز
هان بر سر این دو راهه از روی نیاز
چیزی نگذاری که نمی آیی باز

(۵) پیری دیدم به خانه خماری
گفتم نکنی ز رفتگان اخباری
گفتا می خور که همچو ما بسیاری
رفتند و کس باز نیامد باری

(۶) بسیار بگشتیم به گرد در و دشت
اندر همه آفاق بگشتیم به گشت
کس را نشنیدیم که آمد زین راه
راهی که برفت راهرو باز نگشت

(۷) کس خلد و جمجمه را ندیده است ای دل

گویی که از آن جهان رسیده است ای دل

امید و هراس ما به چیز است کزان

جز نام و نشانی نه پدید است ای دل

بررسی و نقد گروه چهارم از رباعیات

همه رباعیات این گروه در يك چیز کلی مشترکند و آن انکاریا تردید در واقعیت وجود چیزی است که با حواس طبیعی درك نمی شود. البته جز شماره (۱) و (۷) از رباعیات این گروه، ظاهر ابیات توقف و رکود و تردید در آن واقعیتها است که با حواس طبیعی دیده نمی شوند. ولی رباعی یکم و هفتم فحوای نوعی انکار ابدیت دارد اگرچه صریح در این معنی نمی باشند. و به هر حال، چند مطلب در رباعیات این گروه وجود دارد که مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار می دهیم:

مطلب یکم) امر مشترك مابین همه رباعیات این گروه، انکاریا تردید در واقعیت هر چیزی است با حواس طبیعی درك نمی شود!

ما هر دو موضوع (انکار و تردید) را به طور مختصر بررسی می نماییم: اما موضوع انکار، یعنی اگر يك انسان از « نمی بینم »، « پس قطعاً نیست » را نتیجه بگیرد، چنین شخص سطح نگر نخست باید من و اندیشه و تعقل و تجسمات و عملیات تجربیدی ریاضی و منطقی کلی و صدها نوع لذت و صدها نوع درد و رنج و انواع تردید و حیرت و هزاران نوع تصور و تصدیق و میلیاردها واحد مختلف که در حافظه یا ضمیر ناخود آگاه ذخیره شده و غرایز و استعداد های نامحسوس خود را انکار کند و سپس بیاید و وارد این مسئله شود که من معاد را نمی بینم پس نیست! من ابدیت را نمی بینم پس نیست! این شخص و چنین اشخاصی نخست باید نظم و روابط قانونی موجودات

تحلیل شخصیت خپام

عالم هستی را منکر شوند، سپس بیایند در این گونه مفاهیم نامحسوس (معاد و ابدیت و دوزخ و بهشت) اظهار نظر کنند، زیرا آنچه که از موجودات عالم هستی قابل درک حسی است، اشکال و نموده‌های گوناگون و مشخص آنها است که به وسیله حواس طبیعی و ابزاری که با فکر و دست انسانی ساخته شده‌اند، اما خود نظم، روابط قانونی که در فلسفه به عنوان «ثابت‌ها» از آنها نام می‌بریم به هیچ وجه قابل درک با حواس طبیعی نمی‌باشند.

موضوع تردید، یعنی اگر کسی بخواهد از عدم درک چیزی به وسیله حواس طبیعی، واقعیت وجود آن چیز را مشکوک تلقی کند، این شخص قطعاً به خطر افتاده است، زیرا نه تنها امروزه که علم و طرق ارتباط با واقعیتها تنوع و گسترش زیادی پیدا کرده است، بلکه در هر زمان، کسانی که از محدودیت و مشروط بودن کاربرد حواس طبیعی و ابزار ساخته شده به وسیله انسانها اطلاعی داشتند، می‌دانستند که با این محدودیت و مشروطیت به هیچ وجه نمی‌توان دلیل واقعیت يك چیز را قابل درک بودن آن با حواس طبیعی تلقی نمود و این گمان ضد علم و مشاهدات بدیهی ما است که مادر شب چیزی را در پیرامون خود نمی‌بینیم، هر اندازه که اشیاء از ما دور باشند بینایی ما درباره آنها ضعیف تر می‌شود تا جایی که بکلی از دید ما مخفی می‌شوند، پس در حقیقت از واقعیات عالم هستی با قطره‌ای از اقیانوس بیکران در ارتباط حسی هستیم، با این حال واقعیات عالم هستی را با دلایل عقلی می‌پذیریم.

بلی، اگر کسی یقین پیدا کند که فلان موضوع اگر واقعیت داشت می‌بایست برای او با همین حواس طبیعی دیده شود، مسلم است که در این موارد با عدم درک به وسیله حواس طبیعی می‌توان واقعیت آن شیء را فقط از همین طریق مورد تردید قرار داد. (مطلب دوم) خصوصیات مضامین هریک از رباعیات گروه چهارم است. در رباعی شماره (۱) گوینده چون در بلاد اسلامی بوده است، از آوردن کلمه مسجد احتیاط کرده، بت پرستان و معابد یهود و نصاری را آورده و ابراز بیزاری از آنها نموده است! ضمناً گفتگوی اعتقاد به حقایق ماورای طبیعی را به زدن خشت روی دریا تشبیه کرده است، همان گونه که در دوران ما یکی از شیفتگان افراطی پوزیتیویسم (عین گرایی)

مغرب زمین، می گوید: من نخست مانند گربه مادری که بچه‌های خود را بخورد، متافیزیک را خوردم! باید گمت: نه گوینده رباعی فهمیده است که حقایق ماورای طبیعی چیست و نه این شیفته خود باخته. آیا واقعاً اینگونه اشخاص موقعی که درباره روابط قانونی میان واقعیات عالم هستی می‌اندیشند و در همه لحظات زندگی خود از آنها بهره‌برداری می‌کند و می‌دانیم که آن روابط قانونی چنانکه در بالا گفتیم: به هیچ وجه قابل مشاهده نیستند، متوجه هستند که با سرودن اینگونه رباعیات با مراعات آن روابط و قوانین و اندیشه درباره آنها، خشت بر روی دریا می‌زنند! گمان نمی‌رود اگر گوینده رباعی در این موضوع فکر می‌کرد که نفی واقعیت غیر محسوس مستلزم تماس قاطعانه با همه محسوسات و ماورای محسوسات است، منکر نمیشد، زیرا کدامین منطق تا کنون تصدیق بی‌تصور را صحیح تلقی کرده است؟ مگر شما نمی‌گویید؛ ماورای محسوسات چیزی نیست، ماورای طبیعت چیزی نیست. شاید بگوید: مقصود ما از نفی «ماورای محسوسات و ماورای طبیعت» این است که هر چیزی که محسوس نیست واقعیت ندارد. ولی باید توجه داشت باشید که صدها هزار انسانهای پیشتاز در تاریخ بشریت از پیامبران الهی گرفته تا حکماء و دانشمندان آگاه، حتی تحریکات درونی خود شما موضوعاتی را به عنوان واقعیات ماورای طبیعی مطرح کرده و عمیقاً به آنها اعتنا کرده‌اند؛ آیا می‌توانید بگویید: ما بدون این که آنها را تصور کنیم که چیستند، می‌توانیم نفی کنیم یا آنها را مورد تردید قرار بدهیم! وانگهی، گمان نمی‌رود شما گوینده یا گویندگان این رباعیات و همفکران شما همه ارزشهای اصیل انسانی و اخلاق فاضله را مانند قهوه‌خانه نشینهای نیهیلیست، زیر پا بگذارید، یعنی گمان نمی‌رود شما با داشتن اعتدال مغزی برای لذت چند دقیقه‌ای خود شمشیر بکشید و هزاران نفر را به خاک و خون بیندازید. آیا این ارزشها را می‌توان بدون تکیه به ماورای طبیعت اثبات و قابل دفاع تلقی نمود! در رباعی شماره (۲) هدف و فلسفه زندگی مورد تردید یا انکار قرار گرفته است که در گروه مربوط خواهد آمد.

انکار یا تردید در ابدیت

(۱) ایکاش که جای آرمیدن بودی

یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پی صد هزار سال از دل خاک

چون سبزه امید بر دمیدن بودی

(۲) ای آن که نتیجه چهار و هفتی

وز هفت و چهار دایم اندر تفتی
می خور که هزار بار بیشت گفتم

بباز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی

(۳) در پرده اسرار کسی را ره نیست

زین تعبیه جان هیچ کس آگاه نیست
جز زرد دل خاک هیچ منزلگاه نیست

می خور که از این فسانه ها کوتاه نیست

(۴) می خور که به زیر گل بسی خواهی خفت

بی مونس و بی حریف و بی همدم و جفت
زنهار به کس مگو تو این راز نهفت

هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

(۵) ران پیش که غمهاش شبیخون آرند

فرمای که تا بساده گلگون آرند
تو زرنه ای ای غافل نادان که ترا

در خاک نهند و بساز بیرون آرند

۶) يك چند به كودكى به استاد شدیم
 يك چند به استادی خود شاد شدیم
 پایان سخن شنو كه ما را چه رسید
 از خاك برآمدیم و بهر باد شدیم

۷) ای دل تو به ادراك معما نرسی
 در نكته زیركان دانا نرسی
 اینجا زمی و جام بهشتی میساز
 كجاست كه بهشت است رسی یا نرسی

۸) پیری دیدم به خانه خماری
 گفتم ندهی ز رفتگان اخباری
 گفتا می خور كه همچو ما بسیاری
 رفتند و كس باز نیامد باری

بررسی و نقد گروه پنجم از رباعیات

يك) در رباعی شماره (۱) جایگاهی برای آرمیدن می خواهد، اگر مقصود گوینده رباعی جایگاه آرامش در این دنیا باشد، آرزویی است عامیانه، زیرا هر آدمی با حداقل آگاهی و خرد می داند که جهان ما گذرانست. به قول شاعر:

بر صفحه هستی چو قلم می گذریم

حرف غم خود کرده رقم می گذریم

زین بحر پر آشوب که بی پایانست

پیوسته چو موج از پی هم می گذریم

وبه قول مولوی :

اندرین ره می تراش و می خراش

تا دم آخر دمی فارغ مباش

دوست دارد یار این آشفته گی

کوشش بیهوده به از خفتگی

گرچه رخنه نیست در عالم پدید

خیره یوسف وار می باید دوید

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم
 می‌بینی قاصد جای نویم
 ای مسیح خوش نفس چونی ز رنج
 که نبود اندر جهان بی رنج گنج

ای کاش گوینده یا گویندگان امثال رباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد فرصتی پیدا می‌کردند و نگاهی به سرگذشت بشر می‌انداختند تا به این حقیقت آگاه شوند که بشر به هر نتیجه مثبت که در این جهان رسیده است، به وسیله تلاش و تکاپو بوده است، نه آرمیدن و آرامش و فراغت و لم دادن و تماشای درخت پرشاخ و برگ طبیعت. و ای کاش نگاهی به دو آیه آری فَمَطْبَهِ دُو آيَه از نامه الهی (قرآن) می‌انداختند که می‌فرماید:

(۱) وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى. وَأَنْ سَعْيَهُ سَوْفَ يَرَى (و تحقیقاً برای انسان نیست جز سعی که کرده است و قطعاً سعی او روزی دیده خواهد شد).
 (۲) يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (ای انسان، قطعاً تو با تلاش جدی حرکت کرده و به دیدار خدایت خواهی رسید).

حافظ به نوعی متنوع گویی شاعرانه دچار شده است که درجایی می‌گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند هر قدر ای دل که توانی بکوش

و در جای دیگر می‌گوید:

سر منزل فراغت نتوان زدست دادن
 ای ساربان فروکش کاین ره کران ندارد

خلاصه، اگر خود انسان هم در این دنیا نفهمد که اینجا، جای آرمیدن نیست، حوادث دنیا بخوبی به آن انسان می‌فهماند که اگر بخواهد در این دنیا نفسی بکشد،

باید حرکت کند و موقعیت زندگی خود را در برابر عوامل مخرب و مزاحم زندگی تثبیت کند.

و اگر مقصود گوینده رباعی از جایگاه آرمیدن، اعم از این صحنه طبیعت و ماورای طبیعت بوده باشد، یعنی گوینده رباعی به جهت آرامش آرزوی دوری از تموج و اضطراب و تلاشهای رنج آور دنیا نموده و جایگاهی برای آرمیدن می خواهد اگرچه آن جایگاه در ماورای طبیعت باشد، البته این مطلب از آن جهت که برای انسان آرامشی پس از عبور از دار دنیا وجود دارد، قابل توجه است، ولی بیت دوم نفی اصل ماورای طبیعت و حیات با آرامش در آن را اشعار می دارد!

دو) رباعی شماره (۲) مطلبی قابل توجه در بر ندارد. مصرع دوم از بیت دوم این رباعی در نفی معاد و ابدیت اصراری دارد که از هیچ خردمندی آگاه شایسته نیست، چنانکه در همین مبحث خواهیم دید.

سه) رباعی شماره (۳) در بررسی گروه اول از رباعیات تحت عنوان «رباعی شماره ۹» مطرح و مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گرفته است، مراجعه فرمایید.

چهار) در رباعی شماره (۴) پس از توصیه به میگزساری، به اصطلاح يك دازمگو را با همه آدمیان در میان می نهد و می گوید: «هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت»! این دازمگو که در نظر گوینده انقلابی در فکر بشری ایجاد خواهد کرد! این است که: بروید و در بهاران قدمی چند در گلستان بزنید، گلهایی را خواهید دید که بسیار زیبا و با طراوت و شکوفایی عطر افشانی می کنند، و در پاییز و زمستان سراغ هم-ان گلستان را بگیرید و بروید خواهید دید همه آنها پژمرده و از بین رفته اند و دیگر نخواهند روید، حال وضع آدمیزادگان هم چنین است که وقتی خزان اجل بر آنان وزیدن گرفت و به زیر خاک تیره شان کشید، دیگر زنده نخواهند گشت؟

پاسخ گوینده این رباعی که مبنای اساسی ترین مسئله هستی را که ابدیت است بريك تشبیه نارسا استوار ساخته است همان است که در ابیات جبران خلیل جبران آمده است :

(۱) يَا نَفْسُ لَوْلَا مَطْمَعِي بِالْخُلْدِ مَا كُنْتُ أَعْيَ لَحْنًا
تَغْنِيهِ الدُّهُورُ

(۲) بَلْ كُنْتُ أَنْهَى حَاضِرِي قَسْرًا فَيَغْدُو ظَاهِرِي سِرًّا
تُوَارِيهِ الْقُبُورُ

(۳) يَا نَفْسُ لَوْلَمْ أَغْتَسِلْ بِالدَّمْعِ أَوْلَمْ تَكْتَحِلْ جَفْنِي
بِأَسْبَاحِ السَّقَامِ

(۴) لَعِشْتُ أَعْمَى وَعَلَى سِوَى وَجْهِ الظَّلَامِ
بَصِيرَتِي ظَفَرُ فَلَا أَرَى

(۵) يَا نَفْسُ مَا الْعَيْشُ سِوَى لَيْلٍ إِذَا جَنَّ أَنْتَهَى بِالْفَجْرِ
وَالْفَجْرُ يَدُومُ

(۶) وَفِي ظَمًا قَلْبِي دَلِيلٌ عَلَى وُجُودِ السَّلَسِيلِ
فِي جَرَّةِ الْمَوْتِ الرَّحُومِ

(۷) يَا نَفْسُ إِنَّ قَالَ الْجَهُولُ الرُّوحُ كَالْجِسْمِ تَزُولُ
وَمَا يَزُولُ لَا يَعُودُ

(۸) قُولِي لَهُ إِنَّ الزُّهُورَ تَمْضِي وَلَكِنَّ الْبُذُورَ تَبْقَى
وَذَا كُنْهُ الْخُلُودِ

(۱) (ای من «دل» اگر امید ی به ابدیت نداشتی، آهنگی را که روزگاران می نوازند گوش فرا نمی دادم).

(۲) (بلکه زمان حاضر از زندگی ام را جبراً قطع می کردم و به پایان می رساندم تا نمود ظاهریم رازی شود که قبرها آن را بپوشانند).

(۳) (ای دل اگر با اشکم شستشونمی کردم و مژدهایم با سایه‌های رنجهاسرمه نمی کشید).

(۴) (من زندگی کورانده‌ای داشتم که ناخنی بردیده‌ام بود که جز تاریکی چیزی نمی دیدم).

(۵) (ای دل، زندگانی نیست جز شبی که چون در تاریکی فرورود به بامداد منتهی گردد و این بامداد ابدی و فناپذیر است).

(۶) (و در تشنگی قلبم دلیلی است بر وجود شربت گوارای سلسبیل ابدیت در کوزه مرگی که دلسوز برای آدمیان است).

(۷) (ای دل، اگر نادانی به تو گفت روح هم مانند جسم زائل می شود و آنچه که زایل شود، بر نمی گردد).

(۸) (به اوبگو گلها می روند، ولی دانه‌های رویاننده آنها پایدار می مانند و این است راز ابدیت).

مضامین ابیات جبران خلیل جبران را در همین مبحث طرح خواهیم کرد. پنج) رباعی شماره (۵) نیز، پس از توصیه به باده گلگون، همه حکماء و اولیاء الله و خردمندان هستی شناس تاریخ بشری را کنار گذاشته، و با يك تشبیه عامیانه تکلیف ابدیت را یکسره می کند. این تشبیه عبارت است از اینکه:

«تو زر نه‌ای ای غافل نادان که ترا

در خاک نهند باز بیرون آرند»!

ای کاش، شخصی در خدمت گوینده این رباعی بود و به او می گفت: شما چگونه در ماده تلا پایداری را می بینید، ولی بدون این که هویت و حقیقت و مختصات روح آدمی را که ماده را مسخر خود دارد بشناسید، پایداری و ابدیت آن را منکر می شوید؟ سه رباعی دیگر از این گروه را بررسی نماییم و سپس به مسئله معاد و ابدیت به طور مختصر بپردازیم.

شش) رباعی شماره (۶) بیانی است کوتاه در جریان زندگی آدمیان معمولی که

در کودکی پیش استاد می‌روند، وقتی که خود به مرحله استادی رسیدند شادمان و خوشحال از این که به مقامی رسیده‌اند، در روی این خاک حرکت می‌کنند، در پایان هم که می‌میرند وزیرخاک می‌روند، اگر منظور گوینده رباعی از «برباد شدیم» فانی و معدوم شدن بوده باشد که هر گز هستی را نخواهد دید، مسلم است که ابدیت مورد انکار قرار می‌گیرد!

هفت) رباعی شماره (۷) از این گروه ابهام‌انگیز است، زیرا این که بشر در باره عالم هستی با معمایی روبرو است که قابل حل نیست، برای گوینده رباعی پذیرفته شده است، ولی در مصرع دوم مطلبی را می‌گوید: «در نکته زیر کان دانا نرسی» که با لاینحل ماندن معمای مزبور برای همه انسانها سازگار نیست، زیرا مضمون مصرع دوم چنین است که زیر کان دانا می‌دانند که آن نکته چیست که معما را حل نماید، مگر این که بگوییم: مقصود گوینده از «ای دل» مغزهای مردم معمولی است، ولی این رباعی هم با مشکوک قلمداد کردن وصول به بهشت (نه انکار قطعی آن) توصیه به می‌گساری می‌کند که رباعیات مربوط به آن در مباحث آینده مشروحاً مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار خواهد گرفت. توجه به این نکته هم لازم است که مصرع آخر این رباعی، ظاهر در اعتراف به وجود بهشت است، نهایت امر وصول به آن را مشکوک قلمداد می‌کند.

هشت) رباعی شماره (۸) از این گروه دارای محتوای قابل توجهی نیست و می‌گوید: چون از آنان که رفته‌اند، کسی باز نگشته است، لذایخیال باش و پیاله می‌راسر بکش و در ناهشیاری غوطه‌ور باش.

رباعیات فوق در برابر واقعیات ذیل در باره ابدیت به ما چه می‌آموزند؟

واقعیات بسیار با اهمیتی وجود دارد که گروه رباعیات مورد بررسی و تحلیل و نقد، در برابر آنها، شبیه به شوخی است. ما مقداری از این واقعیات را مطرح می‌نماییم:

يك) در نهاد انسانهای آگاه و عاقلی که توانسته اند خود را از آلودگیهای خود هدفی و خودپرستی و کامجویی و لذت پرستی نجات بدهند و آن عوامل اساسی درون را که هرچند گاهی امواجی بسیار اصیل از احساسهای برین را به وجود می آورند، از کار نینداخته و خنثی نساخته اند، احساس بس شریف و پرمعنی درباره بقاء پس از مرگ و ابدیت وجود دارد و به طور جدی احساسی می کنند که حقیقتی در درون دارند که فنا و زوال راهی به آن ندارد. برای نفی چنین احساس اصیل و جدی، یا باید از منطق عامیانه «نمی یابم پس وجود ندارد»، استفاده کرد و یا از مستی و ناهشیاری. هر دو موضوع ضد انسانی برای نفی یا از کار انداختن احساس مزبور مورد استفاده قرار گرفته است. ما موضوع اولی (نمی یابم پس وجود ندارد) را در مباحث گذشته مطرح نموده ایم مراجعه شود. موضوع دوم را در گروه رباعیات مربوط به توصیه و دستور به ناهشیاری و مستی و تخدیر شدن بررسی خواهیم کرد.

دو) گویندگان این گروه از رباعیات، یا هیچ اطلاعی از دلایل تجرد روح و بی نیازی آن از ماده نداشته اند و یا با طرز تفکرات سطحی از آن دلایل گذاشته اند بدون این که زحمت مطالعه و اندیشه به خود بدهند. ممکن است شما بگویید: هیچ انسان خردمندی درباره موضوعی که برای اثباتش دلایلی گفته شده و آگاهان و متفکران صاحب نظر آنها را پذیرفته اند، بدون دریافت حقیقی آن موضوع و بدون توجه دقیق به دلایل آن، حکم منفی صادر نمی کند. پاسخ این اعتراض شما خیلی واضح است. اولاً در تاریخ ادبیات شما می توانید به اشخاص مشهوری برسید که با داشتن فن ادب و شعر به خود اجازه داده است که در همین مسائل عالی اظهار نظر کند، بدون این که حتی يك لحظه به خود بیاید و از خود پرسد که آیا توحق داری که در این گونه مسائل اظهار

۱. این دلایل که بنا به اظهار بعضی از فضلاء معاصر که اهل تتبع و تحقیقند، متجاوز از ۶۰ دلیل است، برای کسی که درباره فنا و بقا اظهار نظر می کند، باید مورد تحقیق و تأمل قرار بگیرند و ما به هیچ وجه اطمینان نداریم که گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات، آن دلایل را با دقت کامل دیده و درباره آنها اندیشیده باشند.

نظر کنی؟ فقط به عنوان نمونه به ابیات زیر توجه فرمایید:

گر بدانم که جهان دگریست
وز پس پرده همانا خبریست
نهم دل به هوی و هوسی
واندرین نشئه نمانم نفسی
ای دریغا که بشر کور و کراست
وز سرانجام جهان بیخبر است!
کاش بودی پس مردن چیزی
حشری و نشری و رستاخیزی!
مخبران را ز دلیل امساکست
گفته‌های همه شبهتناک است!

ای کاش در همان موقع که این ادیب و شاعر بزرگ این اشعار را برای مردم زمان خود می‌خواند، يك نفر بلند می‌شد و می‌گفت: ای ادیب و شاعر عالیقدر ما، این که می‌گویی: «گفته‌های همه شبهتناکست»، آیا شما همه مکته‌های فلسفی و حکمی و اصول اساسی و قواعد و احکام مذاهب دنیا را مطالعه و تحقیق نموده و چنین حکمی را صادر کرده‌اید؟ قطعی است که ادعای چنین چیزی محال است، زیرا شناخت محصولات مغزی و روانی يك متفکر صاحب نظر، حداقل به همان مقدار زمان نیازمند است که آن متفکر برای به وجود آوردن آن محصولات صرف کرده است. بنابراین باید گفت: شناخت قابل توجه ابن سینا مثلاً حداقل به سی سال زمان احتیاج دارد که خود ابن سینا تقریباً برای به وجود آوردن محصولات فکری و روانی خود صرف نموده است. حال باید از امثال این شاعر عالیقدر پرسید که شما در این دنیا چند سال زندگی کرده‌اید که توانسته‌اید همه محصولات فکری و روانی صدها ابن سینا در شرق

و غرب را بررسی محققانه نموده و حکم به شبهتناك بودن همه آنها نموده اید و انگهی، آیا اطمینان دارید که همه تراوشهای مغزی و روانی بشری همین است که تاریخ تا امروز برای ما حفظ کرده است؟ آیا شما می‌توانید با آن ویرانگری که بشر پست سر خود گذاشته است و برای منافع بی‌اساس خود، میلیون‌ها آثار فکری و روحی هموعان خود را طعمه شعله‌های آتش نموده یا در زیر آوارها پوسانده است، ادعا کنید که همه آنچه را که بشر از خود برود داده است شما دیده‌اید و مطالعه و تحقیق نموده‌اید و نتیجه تحقیق در همه آنها این بوده است که حتی يك مطلب اساسی هم در میان آنها وجود نداشته است! بسیار خوب، شما خودتان چطور؟ فرض می‌کنیم «گفته‌های همه شبهتناك است» آیا خودتان توانسته‌اید که بدون تقلید از گفته‌های شبهتناك، و بدون حساسیتهای تاریکی‌زا در اصول و مبادی هستی بیندیشید؟ آیا هر دو اقلیم درونی و برونی برای شما تاریك مطلق بود و حتی يك روزنه در این دو اقلیم وجود نداشت که نوری را به آنها بتاباند؟ آن قانون که توانسته است برای شما یقین را از شك جدا کند و شمارا وادار کند که همه محصولات مغزی و روانی بشری را محکوم به شبهتناك بودن نماید از کدامین روزنه بر درون شما تابیده بود؟ برگردیم به اصل مطلب، دلایل تجرد روح هر انسان آگاه و منصف را قانع می‌سازد که پرونده وجود آدمی در همین چند روز و شب محدود پایان نمی‌یابد و اوره‌گذاری است که از این گذرگاه عبور می‌کند و وارد جهانی مافوق حرکت و سکون و کون و فساد می‌گردد. مسئله بقای روح به اضافه این که با دلایل بسیار فراوان اثبات می‌شود، به جهت شواهد فراوانی که همه اقوام و ملل آنها را پذیرفته‌اند، مورد قبول فلاسفه و حکماء بوده است. اما معاد جسمانی را که جمعی از متفکران آن را نپذیرفته‌اند، می‌توان با يك دلیل مختصر و متین که از فیلسوف و ریاضیدان عالیقدر خواجه نصیرالدین طوسی است، اثبات نمود. آن دلیل این است که حکم دومثل یکی است^۱. این جمله را با عبارت عربی چنین گفته است:

۱. حکم المتماثلین واحد. خداوند سبحان این دلیل را در قرآن مجید در این آیه شریفه فرموده است: أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (یس آیه ۸۱) (آیا کسی که آسمانها و زمین را آفریده است، قدرت به وجود آوردن مثل انسانها را ندارد، آری و او است خلاق دانا).

حُكْمُ الْمُتَمَائِلَيْنِ وَاحِدٌ و این دلیل قابل انتقاد نیست، و با يك تأمل صحیح در معنای «مثل همدیگر بودن» دوشئی تصدیق به وحدت آن دو در حکم ثابت می شود. آنچه که در معاد خواهد آمد انسانی است مثل همین انسان که در این دنیا وجود داشته و زندگی کرده است و چون وجود این انسان در این دنیا ممکن بوده است که تحقق یافته است، همین حکم امکان برای وجود او در معاد که مثل همین انسان است، ثابت است، یعنی وجود مجدد این انسان که مماثل وجود او در این دنیا است، ممکن است. سه) اگر گویندگان این رباعیات حداقل يك اصل از اصول عالی انسانی را بپذیرند، مثلاً به این قضیه معتقد باشند که «باید به انسانها بدون انگیزه جلب نفع و دفع ضرر محبت ورزید» مجبور خواهند گشت که هویت روح را از مجرای ماده و مختصات آن بالاتر تلقی نمایند، زیرا عالم ماده و مادیات، هیچ عملی بدون پاداش را به رسمیت نمی شناسد، یعنی عالم ماده جایگاه و عامل سوداگری است و به طور کلی اگر گویندگان رباعیات لحظاتی چند در این قضیه بیندیشند که انسانهایی در این دنیا احساسی برین درباره تکلیف و انجام آن دارند که حتی لذت روحی را هم به عنوان پاداش انجام تکلیف منظور نمی نمایند، آیا این خاصیت شگفت انگیز روح را می توان با ماده و مادیات که بدون علل مادی کمترین حرکتی از خود نشان نمی دهند، تفسیر نمود؟! آیا بدون فرض ابدیت می توان به یکه تازان تنازع در بقاء و عشاق بی پروای قدرت، گفت که يك لحظه دست از آدم کشیها بردارید، يك لحظه هم حق را مراعات کنید؟ بدون تردید چنین خواهش و تمنایی از انسانهایی که جز خود طبیعی که خویشتن را هدف و دیگران را وسیله می داند، نتوان نمود، زیرا با نظر به نفی معاد و ابدیت، هیچ علتی برای جلوگیری از برخورداری بی قید و شرط به سود خویش وجود ندارد. این همان مطلبی است که اینجانب با برتراند راسل فیلسوف معاصر انگلیسی در میان نهادم، ایشان پاسخی برای این مسئله نداشتند. بعدها در مصاحبه ایشان با کاپلستون دیدم که همین مسئله (ارزشهای والای انسانی با انکار خدا و ابدیت) را طرح نموده و

راسل پاسخ قانع کننده‌ای نتوانسته است بیان نماید.

هشت) رباعی شماره (۸)، از این گروه برای انکاریا تردید دربارهٔ ابدیت تکیه به همان قضیهٔ عامیانه (نمی بینم پس نیست) نموده است که در گروه چهارم از رباعیات مشروحاً مورد بررسی و تحلیل و نقد قرار گرفته است.

چون آغاز عالم را نمی بینم، پس این عالم بی نهایت است!

(۱) دوری که در او آمدن و رفتن ما است

آنرا نه بدایت نه نهایت پیدا است
کس می نزد دمی در این معنی راست
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

(۲) چون عمر به سر رسد چه بغداد و چه بلخ

پیمانه چو پر شود، چه شیرین و چه تلخ
خوش باش که بعد از من و تو ماه بسی
از سلخ به غره آید از غره به سلخ

(۳) هنگام صبح ای صنم فرخ پی

بر ساز ترانه‌ای و پیش آور می
کافکند به خاک صد هزاران جم و کی
این آمدن تیرمه و رفتن دی

بررسی و نقد گروه ششم از رباعیات

آنچه که از رباعیات این گروه در بی نهایت بودن صراحت دارد، رباعی شماره (۱) است و دورباعی (۲) و (۳) صراحت در بی نهایت بودن عالم هستی ندارد. آنچه که در رباعی شماره (۱) آمده است، دو موضوع است:

موضوع یکم) در این دور که ما در آن می آییم و می رویم نه ابتدایی دیده می شود و نه انتهایی. البته مقصود از دور به قرینه بیت دوم، همین جهانی است که ما در آن زندگی می کنیم. این قضیه هم یکی از موارد آن توهم عامیانه است که می گوید: «نمی بینم، پس نیست».

موضوع دوم) هیچ کس در این دنیا نمی گوید یا نمی تواند به گوید که: «این آمدن از کجا و رفتن به کجاست». اما موضوع اول به اضافه مطالبی که در بررسی و تحلیل و نقد گروه چهارم از رباعیات در رد «نمی بینم، پس نیست» گفته شده است، باید در نظر گرفت که متناهی بودن این دنیا هم از ناحیه حرکت اثبات شده است و هم از ناحیه خود ماده و هم از انبساط (گسترش) تدریجی جهان از حال وحدت و تراکم به ترکیب و کثرت.

محدودیت و متناهی بودن عالم با نظریه محدودیت ماده، بالضروره می تواند محدودیت کل مجموعی حرکت را هم اثبات نماید. و چون ماده در عرض وجود مرکب است از اجزاء محدود، پس کل مجموعی ماده محدود است و نمی تواند

نامحدود بوده باشد، یا نمی تواند نامتناهی باشد. همچنین با نظریه ترکیب حرکت از «بالقوه و بالفعل ها» یا «مثبت و منفی ها» یا «وجود و عدم ها»ی محدود، محدودیت و بسا متناهی بودن کل مجموعه حرکت اثبات می شود و با اثبات محدودیت و تناهی حرکت، محدودیت و متناهی بودن ماده هم اثبات می گردد. و ما نباید عمل تجربیدی ذهن را که می تواند محدودترین حقیقت را تا بی نهایت امتداد بدهد، به حساب واقعیات گذارده و گمان کنیم که هر بی نهایت ذهنی واقعاً هم در جهان عینی بی نهایت می باشد. ما می توانیم يك عدد آجر محدود را در ذهن خود با عملی شبیه به عمل عدد سازی تا بی نهایت تصور کنیم، آیا این تصویر یا این عمل تجربیدی در سازندگی می تواند يك آجر مشخص را که محال است در عالم عینی تکرار شود، دو آجر نماید؟

در موضوع دوم، هیچ کس در این دنیا نمی گوید یا نمی تواند بگوید: «کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست»، این همان مطلب است که برتراند راسل با پذیرش این معنی که آهنگی در پشت پرده این موجودات نواخته می شود متذکر شده است. عبارت او به قرار زیر است:

«ما فی المثل به کر مادرزادی شباهت داریم که در میان يك عده موزیسین بزرگ شده و از روی روابطی که بین قطعات نت موسیقی و نواختن آنها وجود دارد، به قواعد مربوطه واقف شده و می تواند نتهای موسیقی را بخواند و ارکستری را هدایت کند. حال اگر این کر مادرزاد از طریق ایماء و اشاره بتواند توضیحات دیگران را درک کند کم کم متوجه می شود که نتهای موسیقی و حرکات نوک انگشتان و سایر حرکات نوازندگان در کیفیت ذاتی خود نماینده چیزهای کاملاً متفاوت از ظواهری هستند که برای او مشهود می باشند، ولی ادراك ارزش موسیقی و چگونگی آهنگهای صوتی آن، برای او غیر ممکن است. حال، دانش ما از طبیعت هم چیزی شبیه به این است. ما می توانیم نتهای طبیعت را بخوانیم و به مشخصات ریاضی آنها پی ببریم. اما استنباط از این که این نتهای نماینده چه چیزهایی هستند بیشتر از حدود استنباط آن شخص کر درباره این که نتهای موسیقی معرفی چیزی به غیر از ظواهر خود می باشند، نیست. حتی

آن کر مادر زاد از يك لحاظ هم بر ما رجحان دارد و آن این که ما از زندگی در میان يك عده که صدای موسیقی طبیعت را بشنوند نیز محرومیم و در حقیقت همه ما درباره درك نتهای طبیعت کمر هستیم، استادی در کنار ما نیست که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده و اقلاً با ایماء و اشاره ما را برای ادراك کیفیات ذاتی آنها راهنمایی کند.^۱ ملاحظه می شود که راسل هم از نبودن استادی که آهنگ واقعی نتهای طبیعت را شنیده و اقلاً با ایماء و اشاره آن را به مردم بفهماند، اطلاع می دهد! ولی باید به گویینده رباعی و راسل گفت: مقصود شما از استاد و خبر دهنده از آمدن و رفتن مردم و علل آن دو چیست؟ آیا مقصود شما این است که واقعاً انسان یا انسانهایی ما را با آهنگ عالی هستی آشنا بسازند، چقدر در طول تاریخ فراوان بوده اند این انسانها که به نام پیامبران و حکماء و اولیاء الله در میان این مردم فریاد زده اند و می زنند که:

کار من و تو بدین درازی کوتاه کنم که نیست بازی

آیا به انتظار اساتیدی بالاتر از پیامبران نشسته اید که در کمال آگاهی و خرد و صدق و صفا فریاد زده اند که ای مردم، امروز فردایی دارد چنانکه دنبال جنینی ولادت ورشد و کمالی وجود دارد.

ای مردم، گوش به فضای درونتان بدهید، این نغمه را خواهید شنید که: چنانکه تواز وجود برخوردار و نمی توانی خود را فریب بدهی که من نیستم همچنین نمی توانی به خود بقبولانی که «وجود من در این دنیا بیهوده است» آیا این نغمه را می شنویم یا نه؟ اگر کسی بگوید: من چنین نغمه ای را نمی شنوم! ما کاری با وی نداریم، زیرا کسی که کاری با خود ندارد، هیچ کس نمی تواند کاری با او داشته باشد، هر کسی که سخنی با خود ندارد، هیچ کس نمی تواند با او سخنی داشته باشد. گمان نمی رود کسی که دارای آگاهی و خرد رشد یافته بوده باشد، این نغمه را منکر شود، زیرا انکار چنین نغمه ای برابر با نبود انگاشتن تمامی ارزشهای والای انسانی است.

۱. مفهوم نسبیت انیشتین و نتایج فلسفی آن، به قلم برتراند راسل. ترجمه مرتضی طلوعی،

لذا باید به آقای راسل و امثال گوینده این گونه رباعیات با کمال جدیت و صراحت گفت: شما دو نوع استاد کاملاً مطلع از آهنگ هستی و علت آمدن و رفتن انسانها به این دنیا دارید: نوع یکم استاد درونی که عقل و وجدان سلیم شما است که - به قول نظامی - می گوید:

تا مایه طبعها سرشتند

ما را ورقی دگر نوشتند

کار من و تو بدین درازی

کوتاه کنم که نیست بازی

و یا به قول ناصر خسرو:

روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی

گرنه ابن روز دراز دهر را فرداستی

آیا می توانید در تاریخ طولانی بشر یک گام جدی و سودمند بر همه ابعاد انسانی پیدا کنید که مستند به وجدان الهی انسانها نباشد؟ آیا تا کنون شنیده اید که هیچ ملحد و منکری که منبعی برای عدل و حق و آزادی در مافوق امیال و لذائذ طبیعی و محسوس انسانها سراغ ندارد، بتواند خدمتگزار اصیلی برای بشر بوده باشد و درد او را بدون این که دردهایی برای او به وجود بیاورد درمان کند؟ ما با مشاهده این همه شکوه و نظم خیره کننده در هستی می دانیم که بازی به این عظمت امکان پذیر نیست.

نوع دوم استاد برونی که انبیاء و اولیاء و حکماء و هر انسان شناسی است که به تماشای ظواهر هستی و انسان قناعت نکرده و اطلاعات صحیحی از اعماق آنچه که در هستی و انسان می گذرد، به دست آورده اند، اینان با اتفاق کلمه می گویند:

ما ز بالا ایم و بالا می رویم
ما ز دریایم و دریا می رویم

البته اشخاصی هستند که در این دنیا صدای این دو نوع استاد را درباره حکمت

وجود خود نمی‌شنوند، ولی فراموش نکنیم که فراوان‌تر از اینان، اشخاصی هستند که در اقلیم موجودیت آدمی، جزم‌مشتی رگ و پوست و گوشت و خون و استخوان، هیچ‌چیزی سراغ ندارند. «من»، جان، روان، شخصیت، وجدان، عقل، احساس زیبایی‌های معقول، دریافت عظمت اخلاق والا، برای آنان، خیالاتی بیش نیستند. اینان همانند آن شب پرندگانند که اگر وصل آفتاب نخواهند، نمی‌توانند از رونق بازار آفتاب بکاهند.

شماره (۲) و (۳) از رباعیات مورد بررسی و نقد مطالبی محسوس و مورد قبول همگانی را بیان می‌کنند که چیزی بر معلومات بشری نمی‌افزاید و آن عبارتست از دگرگونی و زوال و فناي همه نمودها و واقعیات در دو قلمرو طبیعت و انسان و این مطلب در بررسی و نقد رباعیات مربوطه، مشروحاً مطرح خواهد گشت ان شاء الله تعالی.

پوچ‌گرایی (نیهیلیستی) و هیچ‌اندیشی

۱. ای بی‌خبران شکل مجسم هیچ است

وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است

خوش باش که در نشیمن کون و فساد

وابسته يك دمیم و آن هم هیچ است

۲. دنیا دیدی و هر چه دیدی هیچ است

وان نیز که گفتی و شنیدی هیچ است

سرتاسر آفاق دوییدی هیچ است

وان نیز که در خانه خزیدی هیچ است

۳. دنیا به مراد رانده گیر آخر چه

وین نامه عمر خوانده گیر آخر چه

گیرم که به کام دل بماندی صد سال

صد سال دگر بمانده گیر آخر چه

۴. رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین

نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین

نی حق، نه حقیقت نه شریعت نه یقین

اندر دو جهان کرا بود زهره این؟

۵. جمعی متفکرند در مذهب و دین

قومی متحیرند در شك و یقین

ناگاه منادی در آید ز کمین

کای بیخبران راه نه آنست نه این

۶. چون نیست زهر چه هست جز باد به دست

چون هست زهر چه هست نقصان و شکست

انگار که هست هر چه در عالم نیست

پندار که نیست هر چه در عالم هست

۷. بنگرز جهان چه طرف بر بستم؟ هیچ

وز حاصل عمر چیست در دستم؟ هیچ

شمع طربم ولی چو بنشستم هیچ

من جام جم، ولی چو بشکستم هیچ

۸. شادی بطلب که حاصل عمر دمی است

هر ذره خاک کیقبادی و جمی است

احوال جهان واصل این عمر که هست

خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

۹. این چرخ فلک که ما در او حیرانیم

فانوس خیال از او مثالی دانیم

خورشید چراغ دان و عالم فانوس
ما چون صوریم کاندرو حیرانیم
۱۰. دوران جهان بی می و ساقی هیچ است
بی زمزمه نای عراقی هیچ است
هرچند در احوال جهان می نگرم
حاصل همه عشرتست و باقی هیچ است

۱۱. اینگونه که من کار جهان می بینم
عالم همه رایگان بر آن می بینم
سبحان الله بهر چه در می نگرم
ناکامی خویشتن در آن می بینم

۱۲. ای بیخبر از کار جهان هیچ نه ای
بنیاد تو باد است از آن هیچ نه ای
شد حد وجود تو میان دو عدم
اطراف تو هیچ و در میان هیچ نه ای

۱۳. تا چند حدیث پنج و چار ای ساقی
مشکل چه یکی چه صد هزار ای ساقی
خاکیم همه چنگ بساز ای ساقی
بادیم همه باده بیار ای ساقی

۱. یکی از بزرگترین خطاهای این گونه شاعران این است که کلمه روح را مرادف یا شکلی دیگر از ریح به معنای باد گرفته اند، در صورتی که این خیال هم از نظر علوم انسانی باطل است که روح را حقیقتی جوهری و با عظمت می دانند و هم از دیدگاه قرآن که می فرماید: **قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** به آنانکه می پرسند روح چیست؟ بگو: روح از امر پروردگار من است.

۱۴. خیام اگر زباده مستی خوش باش

با لاله رخی اگر نشستی خوش باش

چون عاقبت کار جهان نیستی است

انگار که نیستی چو هستی خوش باش

بررسی و نقد گروه هفتم از رباعیات

در مقدمه بررسی و نقد این گروه از رباعیات، نگاهی اجمالی به این که «آیا پوچ گرایی (نیهیلیسم) مستلزم لذت پرستی (هدونیسم) است یا نه؟» ضرورت دارد. اگر مقصود از پوچ گرایی معنای واقعی این کلمه باشد که هیچ واقعیت و حقیقت و قضیه و اصلی را نپذیرد، برای دارنده چنین طرز تفکری (اگر وجود داشته باشد که بسیار بعید است) هیچ کیش و آیین و مکتب و گرایش و به طور کلی هیچ قید و بند عقیدتی نمی تواند مطرح باشد، حتی لذت پرستی (هدونیسم) زیرا تقید به هر اصلی اگرچه ناچیزترین اصول بوده باشد، با پوچ گرایی مطلق ناسازگار است. و اگر مقصود از پوچ گرایی، انکار اصول و مبادی برای جهان هستی و هدف اعلا برای زندگی بوده باشد، اگر چه زندگی طبیعی و مختصات قانونی آن را در ارتباط با جهان هستی که در آن زندگی می کند، پذیرفته و به جریان محسوس طبیعت و قوانین آن معتقد باشد، در این فرض می تواند لذت پرستی (کیش لذت) را مورد اعتقاد قرار بدهد. نظیر آنچه که در طرز تفکرات چارواک های هند و اپیکوریان یونان مشاهده می شود. به این معنی که با انکار ماورای طبیعت و هرگونه اصول و مبانی عالی برای هستی و هدف اعلا برای زندگی، اگر کسی از خدا کثر لذت و محسوس استفاده نکند و با تکیه به يك عده اصول قراردادی بی اساس و ساختگی (انسان چنین باید باشد، انسان چنان باید باشد) دست از لذت شخصی خود بردارد، در نهایت کار، در بازی زندگی باخته است. لذا می گوئیم: بی علت نبوده است که هر دو طرز

تفکر پوچ گرایی و انکار ماورای طبیعت، لذت گرایی را مانند يك معلول ضروری به دنبال علت خود به وجود می آورد. مطالعه کمتندۀ ارجمند در این گروه از رباعیات و بعضی از گروه هایی که در مباحث آینده مطرح خواهد گشت، احساس خواهد کرد که نیست انگاری و پوچ گرایی مستلزم «سرخوشی» و «خوش باش» بوده و گوینده یا گویندگان این رباعیات، با صراحت کامل این لازم و ملزوم بودن «پوچ گرایی» و «لذت گرایی» را گوشزد و توصیه نموده اند. مسئله دیگری که باید در این رباعیات مورد دقت قرار بگیرد، واقعیات و حقایق است که در این رباعیات وجود دارد و گوینده یا گویندگان رباعیات بدون توجه به نتایج پذیرش آن واقعیات و حقایق، توصیه به پوچ گرایی یا نیست انگاری نموده اند! مقداری از این واقعیات و حقایق را بیان می کنیم؛ در این رباعیات با این مفردات روبرو هستیم:

يك) مردم بی خبر. آیا می توان معنای بی خبر را بدون فهمیدن معنای با خبر فهمید؟ یعنی آیا این که انسانها بر دو گروه با خبر و بی خبر تقسیم می شوند، بدون درك مفهوم «با خبر و بی خبر» امکان پذیر است یا نه؟ قطعاً باید گفت: چنین تقسیمی بدون درك مفهوم آن دو، محال است. حال از گوینده رباعی باید پرسید: اگر در این دنیا هیچ انسان با خبری وجود ندارد و هر که هست بی خبر است، شما چگونه می توانید همه را محکوم به بی خبری کنید، بدون این که مفهومی برای انسان با خبر وجود داشته باشد؟ وانگهی شما گوینده رباعی برای رد کسانی که ادعای داشتن خبر از واقعیات و حقایق - اگرچه بطور نسبی و محدود - دارند، فقط همین را خواهید گفت که شما دروغگو هستید، زیرا هیچ واقعیت و حقیقتی وجود ندارد! یا این که به شماره معلومات آن اشخاص درباره واقعیات و حقایق از قضایا و اصول و قواعد ثابت شده استفاده نخواهید کرد، تا آنان را مردود بسازید؟ در نتیجه شما از وجود واقعیات و حقایق برای نفی واقعیتهای و حقایق بهره برداری خواهید نمود! آیا این تناقض را هم درك نخواهید کرد! به عنوان مثال: شما اگر بخواهید مثلاً واقعیت نور را منکر شوید فی المثل باید بگویید: چشم شما مختل است والا در جهان واقعی نوری وجود ندارد. بسیار خوب،

پس من چشم دارم، نهایت امر این چشم مختل است و غیر واقع می بیند ولی چشم من واقعیت دارد. یا اگر بخواهید اجسام را منکر شوید، باید بگویید: آن سنگی که مدعی واقعیت اشیاء برای اثبات ادعایش آن را بر سر شما زده است و شما دردش را احساس نموده اید، واقعیتی ندارد!

پس باید واقعیت درد را هم منکر شوید! آیا با این انکار منکر خویشتن نیستید! و اگر نتوانستید درد را منکر شوید، چه خواهید گفت؟ سخنی دیگر نمی ماند مگر این که واقعیت خواب را بپذیرید و بگویید: واقعیت سنگ و درد را در خواب می بینم، پس شما بدنی دارید که به جهت تشکل از اجزاء و روابط گوناگون و نیاز به خواب، می خوابید، بنابراین شما هم بیداری دارید هم خواب، والا خواب مفهومی قابل درک برای شما نخواهد داشت چنان که در «بی خبر و با خبر» گفتیم.

دو) شکل مجسم، مسلماً برای گوینده رباعی نمودی معین مطرح شده است که آن را با دو کلمه «شکل مجسم» بیان نموده است. آیا این تعین واقعیت شکل مجسم را اثبات نمی کند؟ پاسخ مثبت است، زیرا اگر شکل مجسم از اشیاء عالم هستی برای گوینده رباعی تعین پیدا نمی کرد، یعنی اواز «شکل مجسم» خبر می دهد نه از «هیچ» به این معنی که او نمی گوید ای بی خبران، هیچ، هیچ است! بلکه او می گوید: آنچه را که من و شما در عرصه هستی شکل مجسم می بینیم، هیچ است! در این قضیه «شکل مجسم» موضوع و «هیچ» محمول است و بدیهی است که گوینده رباعی از واقعیتی بیرون از ذهن خود خبر می دهد که آن را مشاهده می کند، آیا برای اثبات واقعیت همین مقدار کفایت نمی کند؟

۳) در همین رباعی «طارم نه سپهر» را هم می بیند و به «هیچ» محکوم می کند، آیا تعین «طارم نه سپهر» در برابر عوامل درك گوینده این رباعی، واقعیت آن را اثبات نمی کند؟ اگر اثبات نمی کند، یا باید بگوید: که خیالی که من در شکل «طارم نه سپهر» می بینم، در واقع هیچ است! این قضیه احتیاج به گفتن ندارد، همه می دانند که آنچه که در تخیل می گذرد واقعیت ندارد. پس در همه این رباعیات آن مفاهیم که محکوم به

«هیچ» شده است، مطابق قضیه سازی خود گوینده یا گویندگان این رباعیات واقعیت دارند، مانند چهار (دنیا پنج) گفته شده‌ها و شنیده شده‌ها (شش) آفاق و دویدن در آنها هفت (خانه و خزیدن در آن هشت) آنچه از جهان اندوخته شده است نه (حاصل عمر ده) شمع طرب که فرونشینده یا زده (جام جم که بشکند دوازده) دوران جهان بی می و ساقی و بی زمزمه نای عراقی و بی عشرت! این گونه پوچ گرایی که واقعیت حقایق را وابسته به می و ساقی و زمزمه نای و عشرت می کند، بسیار شگفت انگیز است، زیرا واقعیت حقایق را با مستی و تخدیر اثبات می کند در صورتی که مستی و تخدیر نابود کننده درک و فهم می باشد! و این غیر از آن است که چون هیچ چیزی قابل اثبات نیست، پس باید مست شد و خود را تخدیر کرد.

با نظر دقیق در مجموع آنچه که در بررسی و نقد کلی مجموع این رباعیات متذکر گشتیم، روشن می شود که رد مضامین این رباعیات در درون خود آنها نهفته است. «هیچ» در این رباعیات چه معنی دارد؟

مفهوم هیچ چنان که از موارد استعمال آن، بر می آید، مساوی «نیستی»، «لاشیء»، «معدوم» است و در مواردی که بر سر کلمه ای وارد شود، افاده عموم می نماید، مانند «هیچ کس در این خانه نیست»، «هیچ کس چنین حرفی نزده است» که در زبان عربی معادل «لا احد»، «لاشیء» می باشد. حال بایست دید مقصود گوینده یا گویندگان این رباعیات از هیچ چیست؟ آیا مقصود این است که هستی و آنچه که در آن است معدوم محض است؟ اولاً چنان که در اول این مبحث متذکر شدیم، ساختن این قضیه که «هستی و آنچه که در آن است، معدوم محض است»، بدون تصور موضوع و محمول آن، امکان ناپذیر است، پس مدعی هیچ بودن عالم هستی، نخست موضوع یعنی «هستی و آنچه در آن است» را به عنوان موضوع تصور کرده است و می دانیم که تصور بدون تعیین دادن به يك واقعیت امکان ندارد و آن تعیین خیال نیست، زیرا نفی خیال ذهنی از واقعیت که محلش تنها ذهن است، چنان بدیهی است که نیازی به گفتن ندارد و بدیهی است که هیچ گرایان تحقق واقعی عالم هستی را منکر می شوند، نه بازی. گریه‌های ذهنی را. ثانیاً این انکار موجودیت خود مدعی را هم شامل می شود، در

نتیجه عقیده و نظری را که برای ما ابراز می‌دارد هیچ و پوچ بوده و نباید آن را مورد توجه قرار داد. نظریه‌ای که به انکار خود منتهی می‌گردد، در لیست بیماریهای مغزی و روانی نوشته می‌شود نه در کتابهای علمی و فلسفی. آیا منظور از هیچ، غیر قابل درک بودن عالم هستی و اجزای تشکیل دهنده آن است؟ اگرچه با نظریه معنای حقیقی «هیچ» این احتمال بعید به نظر می‌رسد، ولی با نظریه گروه اول رباعیات و رباعیاتی که در آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت، چنین احتمالی درباره این رباعیات احتمال محال نیست.

پیش از ورود به ریشه تاریخی نیست انگاری و هیچ گرایی گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی و نقد با رباعی زیر که می‌گوید عمر گران بها است کاملاً تناقض دارد:

آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی

معذوری اگر در طلبش می‌کوشی

باقی همه رایگان نیززد هشدار

تا عمر گرانبها بدان نفروشی

در اینجا مجبوریم این نکته را یاد آور شویم که سوفسطائیان و پوچ گرایان یونان باستان مانند گورگیاس سه قضیه را معتقدند: قضیه یکم) هیچ چیزی موجود نیست. قضیه دوم) اگر چیزی هم وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست. قضیه سوم) و اگر هم چیزی قابل شناخت بوده باشد، آن شناخت قابل انتقال به کس دیگری نیست.^۱

۱. قصة الفلسفة اليونانية. تألیف احمد امین وزکی نجیب محمود، ص ۱۰۲. رد قضیه اول در متن این مباحث روشن می‌گردد. اما رد قضیه دوم به این است که اگر منظور از شناخت اشیاء، شناخت مطلق همه ابعاد اشیاء در همه حالات و شرایط است، هیچ دانشمند و فیلسوف آگاه چنین ادعایی نکرده است و اگر چنین ادعایی کند همان مقدار به خطا رفته است که سوفسطائی مدعی عدم امکان دسترسی به شناخت اشیاء.

و اگر منظور از «هیچ» این است که آنچه به عنوان واقعیات مشاهده می شود، مستند به اصول و واقعیات قابل اثبات نیست، این ادعا هم صحیح نیست، زیرا با نظر به واقعیت‌های اشیا که از خارج از ذهن، در ذهن منعکس می گردد، استناد آنها به اصول و مبادی دارای واقعیت نیز اثبات می شود زیرا امکان ندارد که واقعیات از هیچ، یا تخیلات و بازیگریهای ذهن به وجود بیاید. بلی، اگر کسی بگوید: آنچه را که در این دنیا درک می کنیم واقعی نیست، در این صورت استدلال مزبور ممکن است مردود شود، ولی چنانکه در مطلب گذشته متذکر شدیم، آنچه را که به عنوان موضوعهای قضایا قرار می دهند مانند «دنیا هیچ است»، «آفاق هیچ است»، «دوران جهان هیچ است»، «حرکت هیچ است»، «ماده هیچ است» و غیر ذلک درک شده‌هایی از عالم خارج از ذهن است که دارای تعینی مخصوص به خود می باشند و اعتراف به همین معنی که اشیاء خارج از ذهن، که ما آنها را در ذهن خود منعکس کرده ایم، واقعیت ندارند، خود اعتراف به واقعیت همان اشیاء می باشد و اگر بگویند: ما این اشیاء را از عالم خارج از ذهن، در ذهن خود منعکس نمی کنیم، با این سؤال روبرو خواهند گشت که پس این اشیاء از کجا در ذهن شما منعکس شده اند، آیا از خود ذهن؟ چنان که در گذشته گفتیم، هیچ و پوچ-گرایان و سوفسطائیان مخلوقات و بازیگریهای ذهن خود را برای نفی و انکار مطرح نمی کنند، بلکه واقعیات خارج از ذهن را نفی و انکار می کنند. ممکن است مقصود گوینده یا گویندگان رباعیات از هیچ این باشد که عالم هستی و آنچه که در آن است نه به طور مطلق برای انسانها قابل شناخت است و نه مطابق امیال و خواسته‌های آنان. به نظر می رسد این احتمال در معنای هیچ قوی تر از همه احتمالات است، مخصوصاً با نظر به طرز تفکرات و فعالیت‌های ذهنی شعرائی که این گونه رباعیات زیبا و نمکین ولی بی محتوی یا کم محتوی را می سرایند. پاسخ این بلندپروازیها و ادعاهای بزرگتر از موجودیت خود در دو سخن کوتاه این است که:

(۱) جهان با شناسایی جهان فرق دارد و انسان اگر چه به وسیله حواس و ذهن و ابزار ساخته شده به وسیله فکر و دست او، معلوماتی محدود بدست می آورد، ولی اگر

این معلومات محدود را مستند به دریای علم خداوندی نماید، با همین علم محدود، دنیا را چنان شفاف می بیند که گویی همه واقعیات پشت پرده خود را نشان می دهد چنانکه مولوی می گوید:

چیست این کوزه تن محصور ما
وندر آن آب حواس شور ما
ای خداوند این خم و کوزه مرا
در پذیر از فضل الله اشتري
کوزه ای با پنج لوله پنج حس
پاك دار این آب را از هر نجس
تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر
تا بگیرد کوزه ما خوی بحر
قطره دانش که بخشیدی ز پیش
متصل گردان به دریا های خویش
قطره علم است اندر جان من
وار هانش از هوی وز خاک تن

(۲) جهان با آنچه انسان می خواهد فرق دارد. اگر لازم باشد که امیال و تمنیات و آرزوهای ما در این زندگانی اشباع شود، جهان هستی اگر بتواند به وجود خود ادامه بدهد، مبدل به بازیگاه فکاهی و مسخره می گردد که به هیچ وجه قابل توضیح و تفسیر نمی باشد.^۱ به عنوان نمونه: هر انسانی به تنهایی می خواهد برای همه انسانهای دیگر «هدف» و دیگر انسانها برای او وسیله هایی باشند! آیا با عملی شدن این خواسته در جوامع انسانی، زندگی قابل تحقق و ادامه می باشد؟ هر انسانی می خواهد در این

۱. این مطلب در بعضی از آیات قرآن مجید آمده است: *وَأَوَّا تَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ* (سوره مؤمنون، آیه ۷۱) (و اگر حق از هواهای آنان تبعیت کند، آسمانها و زمین و هر که در آنها است تباه می شود).

دنیای کون و فساد و «تلاشی و ترکیب» و «حیات و موت» با يك حیات غوطه‌ور در لذت زندگی کند؛ آیا این خواسته قابل عمل است؟

شماره (۱) و (۲) و (۷) و (۱۲) از گروه هفتم رباعیات در مباحث گذشته بررسی و نقد شده است.

شماره (۳) و (۶) و (۸) و (۱۱) و (۱۳) تنها مطلبی را که در بردارند، این است که انسان در مجموع زندگی خود را دست خالی می‌بیند. در شماره ۳ دقت فرمایید:

دنیا به مراد رانده گیر آخر چه

وین نامه عمر خوانده گیر آخر چه

گیرم که به کام دل بماندی صد سال

صد سال دگر بمانده گیر آخر چه

گوینده امثال این رباعی عامیانه، متوجه نیست که آنچه را که او کام دل می‌نامد در حقیقت کام نفس حیوانی است که نه صد سال، بلکه اگر کسی میلیاردها سال هم مبنای زندگانی و هدف آن را، همین کام نفس تلقی کند، چیزی جز دست خالی و اگر آگاه باشد، چیزی جز پشیمانی سوزاننده تر از آتش دوزخ نصیبش نخواهد گشت. آخر يك انسان نباید متوجه شود که کام و کامیابی از شهوت رانی و خود پرستیها مربوط به آن دل نیست که مخزن اسرار الهی و عامل دریافتهای ملکوتی و حقایق ناب عالم هستی است؟ بلی آنچه که کام حیوانی می‌خواهد حیات طبیعی رشد نیافته است، نه آن دل که می‌تواند جمال و جلال خداوندی را در خود دریابد:

توهمی گویی مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد نی به پست

در شماره (۶) شاعر وقتی که فنا و زوال و تجزیه و تلاشی اشیاء را می‌بیند، ساوی هست و نیست را از آن نتیجه می‌گیرد که خبط منطقی است.

باید در نظر گرفت که گویندگان اینگونه رباعیات، نمی‌دانند یا در صدد آن

برنیامده‌اند که بدانند محصول هستی آنجا که مربوط به ماده و مادیات است، چنان مرتب و منظم به وجود می‌آید و واقعیات قلمرو طبیعت را اداره می‌کند که حتی يك ذره ناچیز از آن، خارج از قانون نمی‌باشد، بطوری که به قول شیخ محمود شبستری:

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

اگر يك ذره را برگیری از جای

خلل یابد همه عالم سراپای

در رباعی شماره (۱۲) که می‌گوید:

شد حد وجود تو میان دو عدم اطراف تو هیچ و در میان هیچ نه‌ای

گوینده معنای حرکت را نسی دانسته است که حرکت پدیده‌ای است مرکب از بالقوه و بالفعل، یعنی خروج متحرك از بالقوه به بالفعل یا از مثبت به منفی و از منفی به مثبت و حقایق عالم طبیعت و بلکه دیگر حقایق رو به رشد و کمال نیز محصول همین حرکت است. این مطلب در بررسی و نقد رباعیات مربوط به فنا و زوال اشیاء مشروحاً مطرح خواهد گشت. و اگر مربوط به عالم انسانی بوده باشد، گوینده رباعی باید بداند که:

هر آن کاوز دانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

جهان هستی برای انسان چه محصولی بالاتر از علم تقدیم کند؟ جهان هستی برای انسان چه محصولی با عظمت‌تر از دریافت شکوه و مملکت هستی ارائه بدهد؟ جهان هستی با همه آن دگرگونیها و کون و فسادش چه محصولی بالاتر از انگیزه احساس تکلیف را تقدیم کند؟ ای کاش، این سراینده یا سرایندگان این گونه رباعیات قدمی در ایفای تعهد برین در این جهان برمی‌داشتند، تا طعم «جهان انسان شد و انسان جهانی از این پا کیزد تر نبود بیانی» را درمی‌یافتند. ای کاش این حضرات لحظاتی هم در

حقایقی که در ابیات زیر سروده مولوی آمده است می اندیشیدند:

هیچ محتاج می گلگون نه‌ای
 ترك كن گلگونه تو گلگونه‌ای
 ای رخ گلگونه‌ات شمس‌الضهی
 وی گدای رنگ تو گلگونه‌ها
 باده کاندر خمره می جوشد نهان
 ز اشتیاق روی تو جوشد چنان
 ای همه دریاچه خواهی کردم
 وی همه هستی چه می جویی عدم
 ای مه تابان چه خواهی کرد گرد
 ای که خور در پیش رویت روی زرد
 تو خوشی و خوب و کان هر خوشی
 تو چرا خود منت باده کشی
 تاج کَرَمْنَا است بر فرق سرت
 طوق اَعْطَيْنَاكَ آویز برت
 جوهر است انسان و چرخ او را عرض
 جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض
 ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش
 چون چنینی خویش را ارزان فروش
 خدمت بر جمله هستی مفترض
 جوهری چون عجز دارد با غرض

بحر علمی در نمی پنهان شده
 در سه گزتن عالمی پنهان شده
 می 'چه باشد یا جماع و یا سماع
 تا تو جویی زان نشاط و انتفاع
 آفتاب از ذره کی شد وام خواه
 زهره‌ای از خمره کی شد جام خواه

خداوندا، گویندگان و هواداران اینگونه رباعیات درباره عظمای بشر چگونه
 می اندیشند که این جهان هستی را بارگاه خداوندی تلقی می کنند و هر لحظه در عالمی
 جدید تر بسر می برند:

ای مقیمان درت را عالمی در هر دمی
 رهروان راه عشقت هر دمی در عالمی

هر نظرم که بگذرد جلوه رویش از نظر
 باردگر نکوترش بینم از آنچه دیده‌ام

آیا اتفاق افتاده است که این خوش باشان از خود راضی قدمی خالصانه در سیر
 کردن شکم گرسنه و پوشاندن بدن برهنه و خارج کردن يك نادان از ظلمات جهل و وارد
 ساختن او به عالم نورانی معرفت بردارند و ببینند محصول این حیات چه بوده است؟
 من به نوبت خود گمان نمی برم این شب گرایان نیست انگار حتی يك بهار چنین قدمی
 برداشته‌اند، تا ببینند محصول «حیات معقول» چیست. خداوند در قرآن مجید
 بی محصول بودن و بازی بودن حیات طبیعی محض را گوشزد فرموده است که مولوی
 آن را در آیات خود چنین آورده است:

گفت دنیا لهو و لعب است و شما
 کودکید و راست فرماید خدا

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ (و نیست این زندگانی دنیا مگر بازی و مشغولیت)

(انعام ، آیه ۳۲). این مضمون در آیه ۶۴ از سوره عنکبوت و ۳۶ از سوره محمد (ص) و آیه ۲۰ از سوره حدید نیز آمده است. این گویندگان هر اندازه هم که بخواهند در پوچی حیات طبیعی محض (که خدا آن را لهو و لعب خوانده است) مطالبی به نظم و نثر بگویند نمی توانند مانند این رباعی بگویند:

دنیا چو حبابست و لکن چه حباب

نه بر سر آب، بلکه بر روی سراب

آن هم چه سرابی که بینند به خواب

آن خواب چه خواب خواب بدمست خراب

آری، نفی ارزش حیات طبیعی حیوانی، به قصد اثبات حیات طیه یا (حیات معقول) است.

در پاسخ به رباعی شماره (۴) باید گفت:

تو بیخبری، بیخبری کار تو نیست

هر بیخبری را نرسد بیخبری

مضمون این رباعی می رساند که گوینده رباعی یا آن رندی که گوینده از وی خبر می دهد، در حالت نا آگاهی محض بسر می برده است؛ و به جای این که بگوید: من مفاهیم کفر و اسلام و دنیا و دین و حق و حقیقت و شریعت و یقین را درک نکرده ام، یعنی مغز من در خلاء بسر می برد، چنین گفته است که مفاهیم مزبور واقعیت ندارند! چون اگر مغز این شخص بطور معتدل درباره معانی آن مفاهیم می اندیشید به چنین خلاء و حشتناک نمی رسید. که حتی به نفی یقین درباره آن معانی هم یقین ندارد، یعنی احتمال می رود که اگر به حال معتدل بر می گشت، یقین به حقایق را در مغز خود احساس می کرد، مگر این که گفته شود: منظور گوینده از یقین، علم به واقعیات و حقایق است که همگان جز پوچ گرایان آن را در درون خود می بینند، در این صورت این سؤال متوجه گوینده می شود که این نفی و انکار چه اختصاصی به آن یقین دارد که متعلقش واقعیات و حقایق باشد، بلکه همانگونه که آن نوع یقین را شامل می شود، یقین شما را بر نفی و انکار امور مزبور نیز شامل می گردد.

در رباعی شماره (۵) مضمونی شبیه به رباعی شماره (۴) دیده می شود فقط چیزی که اضافه بر آن رباعی دارد، این است که گوینده رباعی خبر از آمدن منادی می دهد و می گوید:

ناگاه منادی بر آید ز کمین کای بیخبران راه نه آن است نه این

این منادی کیست؟ اگر این منادی وجدان و خرد انسانی است، مسلم است که وجدان و خرد انسانی هرگز دین را که راه و رسم «حیات معقول» انسانها را در مسیر *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* بیان می کند، مورد نفی و انکار قرار نمی دهند بلکه تأکید به ضرورت آن می نمایند. و اگر این منادی بروز واقعیات پشت پرده عالم هستی است که سر بر می آورند و می گویند: نه مذهبی وجود دارد و نه دینی، نه شك در این دنیا صحیح است و نه یقین! قطعاً چنین احتمالی غلط است، زیرا هر اندازه که واقعیات بیشتر روشن می شوند و انسان را با خود در ارتباط قرار می دهند، اصول و مبانی قانونی عالم هستی و هدف دار بودن آن را اثبات می کنند که انسان را وادار به حرکت در مسیر *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* می نمایند. و اگر گویندگان امثال این رباعیات فرصت تتبع کافی و اندیشه در قرآن مسلمین داشتند، می دیدند که خداوند متعال استحکام عقاید الهی را مربوط به هر چه روشن تر شدن واقعیات در برابر دیدگان انسانها معرفی می فرماید. در حدود پانصد آیه در قرآن، دستور به فهم جهان هستی و اجزاء و روابط آن می دهد و همچنین در تاریخ معرفت، این مطلب ثابت شده است که انسان هر اندازه در فهم واقعیات از ابعاد گوناگون جلو تر برود، ایمانش به خدا و معاد و ابدیت و پیروی از پیامبران بیشتر می شود.

در رباعی شماره (۹) تشبیهی آمده است که احتیاج به توضیح دارد، که پس از بیانی مختصر درباره «حیرت» متذکر می شویم. رباعی این است:

این چرخ فلک که ما در او حیرانیم
فانوس خیال از او مثالی دانیم

خورشید چراغ دان و عالم فانوس

ما چون صوریم کانسدر او حیرانیم

مرحوم دهخدا در کتاب لغت نامه در حرف فاء می گوید: «فانوسی باشد که در آن، صورتهای هوا و آتش به گردش درآید (برهان قاطع)، کنایه از آسمان هم هست.» در مصرع اول و مصرع آخر این رباعی کلمه حیران بکار رفته است. این کلمه که استعمال آن، مخصوصاً در عرفان بسیار رایج است، اقسام مختلفی دارد که ما در مجلد ششم از تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (از صفحه ۶۴۲ تا صفحه ۶۵۰) شش قسم اساسی آن را به قرار زیر آورده ایم: ۱) حیرت ابتدایی سطحی، ۲) حیرت مولود جهل، ۳) حیرت ناشی از تردید و شک، ۴) حیرت در کنار دانسته‌ها، ۵) حیرت مافوق دانش و اندیشه و ۶) حیرت عالی. مقصود گوینده رباعی از «حیرت» با نظریه دیگر رباعیات، قسم سوم است، یعنی حیرت ناشی از تردید و شک است نه حیرت ۴ و ۵ و ۶ که مستلزم آرامش خاطر و ایمان بسیار والا است. مخصوصاً قسم ششم از حیرت که نقل شده است پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم آن را از خداوند متعال مسئلت می نمود که رَبِّ زِدْنِي تَحَيُّراً (پروردگارا، بر حیرت من بیفز) توصیف اجمالی این قسم در تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی چنین آمده است: «این حیرت از مقوله شك و تردید نیست، گمان هم نیست، چکیده مستقیم دانشها و تجربه‌ها هم نمی باشد، ناشی از کم رنگ شدن یقینها هم نیست، ارتباطی به ترس از بازیگری در معرفت هم ندارد. این حیرت از اولین مرحله رشد مغزی در انسانهای آگاه شروع می شود و در غوطه خوردن در عظمت و شکوه بی نهایت هستی پایان می یابد یا به عبارت صحیح تر به نتیجه می رسد، این پایان که گفتیم، نقطه نهایی يك بعد هندسی و راكد نیست، بلکه گام گذاشتن به مافوق کمیت و کیفیت و حرکت و سکون و روشنایی و تاریکی و شروع و انجام و کشش و پیوستگی و گسیختگی و این از آن (علیت) می باشد. شیخ فریدالدین عطار این حیرت را چنین توصیف کرده است:

مرد حیران چون رسد این جایگاه
 در تحیر مانده و گم کرده راه
 گم شود در راه حیرت محو و مسمات
 بیخبر از بود خود و زکائنات
 هر که زد توحید بر جانش رقم
 جمله گم گردد از او، او نیز هم
 گر بدو گویند هستی یا نه‌ای
 سربلند عالمی پست که‌ای
 در میانی یا برونی از میان
 در کناری یا نهانی یا عیان
 فانی یا باقی یا هر دوئی
 هر دوئی یا تونئی یا نه‌توئی
 گوید اصلاً می‌ندانم چیز من
 وین ندانم هم ندانم نیز من
 هر که در دریای کل گم بوده شده
 دائماً گم بوده و آسوده شد^۱

با نظر به توصیف حیرت عالی و ابیات عطار در باره این مقام بزرگ، قطعی است که منظور گوینده رباعی این حیرت نیست، بلکه همان حیرت ناشی از شك و تردید است و ما در مقدمه بررسی و نقد گروه اول از رباعیات متذکر شدیم که این شك و تردید در اواخر مرحله دوم از چهار مرحله علم و معرفت قرار دارد.

رباعی شماره (۴) نیستی و هستی را یکسان می‌شمارد: «انگار که هر چه هست در عالم نیست»، «پندار که هر چه نیست در عالم هست». آری، این است خاصیت

۱. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، از نویسنده ج ۶، مطالب در ص ۶۴۹ و ابیات عطار در ص ۶۴۲.

ناگفته نماند که نقل ابیات عطار در لیل آن نیست که اینجا به همه مطالب این ابیات را می‌پذیرم.

اساسی سرخوشی و خودمحوری و غرور ناشی از علم ناقص که آدمی را وادار می کند با کمال صراحت هستی و نیستی را یکسان ببیند! اگر بیماری اندیشه به این مرحله برسد، دیگر امید چاره ای نیست. باید از این شخص که هست و نیست را یکی می بیند، پرسید این مطلب که شما می گوید: هستی و نیستی آن هم یکی است یا نه؟

حالا می پردازیم به تشبیهی که در این بیت آمده است: جهان طبیعت که ماجزئی از آن هستیم و درباره آن در حیرتیم، شبیه به آن فانوس خیال انگیز است که صورتهای اشیاء و انسانها به وسیله حرارت در دوران به گردش درمی آیند و ما مانند مثال صورتهایم در این فانوس که خورشید (حرارت) آن فانوس را به گردش درمی آورد. این رباعی با قطع نظر از حیرت که در دو مصرع آن آمده است، و با توجه به تشبیهی که در آن آمده است، قابل تفسیر با مثل افلاطونی می باشد. به این معنی که واقعیات اصیل پشت این صورتهای گردنده است و این صورتهای مانند سایه ها و اشباح و قسالبهای مثالی نشان دهنده آن واقعیات می باشند. این مضمون را در مثنوی مولوی هم می بینیم:

مرغ بر بالا پران و سایه اش	می دود برخاک و پران مرغوش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می دود چندانکه بی مایه شود
بی خبر کان عکس آن مرغ هوا است	بی خبر که اصل آن سایه کجا است

چون در این دنیا به کام خود نمی رسیم، پس نباید دنیا را جدی گرفت.

(۱) افسوس که بی فایده فرسوده شدیم

وز داس سپهر سرنگون سوده شدیم

دردا و ندامتا که تا چشم زدیم

نابوده به کام خویش نسا بوده شدیم

(۲) گر بر فلکم دست بدی چون یزدان

برداشتی من این فلك را ز میان

از نو فلک دگر چنان ساختمنی
کازاده به کام دل رسیدی آسان

(۳) چون چرخ به کام یک خردمند نگشت
خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت^۱
چون باید مرد و آرزوها همه هشت
چه مورخورد به گورو چه گرگ به دشت

(۴) اینگونه که من کار جهان می بینم
عالم همه رایگان بر آن می بینم
سبحان الله بهر چه در می نگرم
ناکامی خویشان در آن می بینم

۱. در یکی از رباعیات این طرز تفکر که شئون حیات آدمی مربوط به چرخ و فلک باشد، سخت انتقاد شده است:

نیکي و بدی که در نهاد بشر است	شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندرد ره عقل	چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است

بررسی و نقد گروه هشتم از رباعیات

در هر چهار رباعی فوق کلمه کام و این که کامیابی برای گوینده یا گویندگان رباعی اهمیت حیاتی داشته است، مشاهده می گردد. در شماره (۱) فرسوده شدن بی فایده معلول عدم کامیابی تلقی شده است! حاصل این رباعی چنین است که افسوس، در دامت، بدون این که به فایده ای برسیم یعنی کامیاب شویم در اندک زمانی راهی دیار نیستی گشتیم. پس باید دید منظور گوینده این رباعی و همچنین سه رباعی دیگر از کام چیست؟ آیا مقصود همان خواسته های لذت بار است، مانند خوراك و پوشاك و مسكن خوب و وصال زیارویان و داشتن ثروت و قدرت و آزادی به معنای رهایی از هر قید و بند در مسیر اشباع غرایز طبیعی که آرمان سرخوشان (هدونیست) است، بدیهی است که اگر کسی هدف حیات خود را در رسیدن به کام به این معنی بداند و نفهمد که حیات واقعی انسان در همین دنیا (حیات معقول او) هدفی والاتر از این عوامل لذت دارد، در مزرعه شگفت انگیز و پر بار حیات به هیچ محصولی نرسیده است و اگر مقصود از کام معنایی والاتر از خواسته های طبیعی محض باشد، مثلاً علم در خدا علی، زندگی اجتماعی غوطه ور در عدالت، آزادی شکوفا در اختیار و غیر ذلك، می بایست گویندگان امثال این رباعیات متوجه باشند که حکمت بالغه خداوندی در این دنیا چنین بوده است که بشر با احساس تعهد برین و تکلیف و الا از خاک برخیزد و استعداد های خدادادی خود را به فعلیت برساند و آماده حیات ابدی گردد. بشر در این مسیر هر گامی که مطابق مقدور خود بردارد، به اندازه همان گام به کام خود رسیده است و به قاعده و

غایت و هدف اعلاى حیات خود نائل گشته است.

در رباعی شماره (۲) آرزومی کند که اگر مانند خدا قدرت داشت، این فلک را برمی داشت و فلکی دیگر به جای آن می ساخت، تا کامجویان به آسانی به کام خود برسند! اگر دگرگون ساختن فلک برای دریافتن کامهای طبیعی محض است که در بررسی و نقد رباعی شماره (۱) اشاره کردیم، این يك عمل بیهوده ای است، زیرا برای رسیدن به کامهای طبیعی جز این که می بینیم قابل تصور نیست، یعنی برای این حیات طبیعی و مختصات طبیعی اش کارگاهی جز این که می بینیم نامفهوم است و این کارگاه طبیعتاً جایگاه تزاخم و محدودیت و تلاش و بیماری و سستی و محرومیتها است، زیرا مقتضای ماده و حرکات و حیات طبیعی و قوانین حاکم بر آنها، همین است. و اگر گوینده رباعی می خواهد فلکی بسازد که شکسته ها و نومیدیها و تزاخمها و محدودیتهای تلاشها و بیماریها و محرومیتها در آن نباشد، چنین فلکی باید با مصالح مجرد از ماده و مادیات ساخته شود که در این فرض کامهای طبیعی محض کام تلقی نخواهد گشت و رشد روحی فقط آرمان و کام تلقی خواهد شد.

در رباعی شماره (۳) فرسودگی و پژمردگی روانی گوینده آن بیشتر جلوه می کند. گوینده این رباعی متوجه نشده است که اگر شخصی واقعاً خردمند باشد، محال است که از چرخ و فلک توقع و آرزوی رسیدن به کام داشته باشد. کدامین خرد رشد یافته از دنیایی که مبنایش بر آزمایش کاروان بشر قرار داده شده است، توقع دارد که غرایز طبیعی او را بطور مطلق اشباع نماید؟ مضامینی که در اینگونه رباعیات آمده است، سست تر از آن است که ارزش صرف وقت برای بررسی و انتقاد داشته باشد.

عمومیت احساس ناکامی در این زندگانی و تفسیر آن

اگر در زندگی انسانها مذاقه کنیم با حقیقت بسیار مهمی روبرو خواهیم شد که نیازی چندان به استدلال ندارد. آن حقیقت عبارت است از «عمومیت احساس ناکامی در این زندگانی» که دامنگیر همه انسانها بدون استثناء است. احساس ناکامی

تحلیل شخصیت خپام

سه شرط بسیار اساسی دارد: شرط یکم) درك آرمانها و خواسته‌های بسیار متنوع و فراوان که بشر را به‌خورد جذب می‌کنند. شرط دوم) هشیاری و آگاهی و دوربودن از مستیها و تخدیرهای گوناگون. شرط سوم) شناخت قدرت آدمی بروصول به‌مقداری عظیم از کام و آرمانها. اگر در کسی این سه شرط موجود باشد، قطعی است که او خود را در این دنیا کامیاب نخواهد یافت. دلیل شرط اول این است که اگر کسی به جهت محدودیت محیط و دیگر عوامل برونی و درونی درك و فهم، خواسته یا خواسته‌های محدودی را شناخته و به آنها دست یافته باشد مسلم است که خود را ناکام نخواهد یافت. دلیل شرط دوم بسیار روشن است، زیرا انسان ناهشیار و مست و تخدیر شده ماورای موقعیت فعلی که او را احاطه کرده و او بدان تن داده است، سراغ ندارد تا آن را آرزو کند و در صورت عدم موفقیت خود را ناکام تلقی کند. به همین جهت است که اکثریت دوران معاصر ما در جوامع شرقی و غربی احساس ناکامی از رشد و کمال را جدی نمی‌بینند، زیرا مستی و ناهشیاری به حدی رسیده است که اگر در لانه مورچه‌ای هم زندگی کنند، گمان می‌کنند در بهشت برین با فضای بی‌نهایتش زندگی می‌کنند. دلیل شرط سوم، این است که اگر يك انسان قدرت وصول به آرمانها و خواسته‌های بسیار فراوان و عالی را در خود سراغ نداشته باشد، به همان ناتوانی‌هایی که او را در خود می‌فشارد قناعت می‌کند و به همان وضعی که دارد رضایت می‌دهد. پس از توجه به این مقدمه، حالا ببینیم احساس ناکامی یعنی چه؟ اگر قدرت شکفت‌انگیز آدمی را بروصول به آرمانهای اعلای حیات در نظر بگیریم (قدرت وصول به کمال) و اگر اشتیاق بسیار جدی او را برای به‌ره‌برداری از آن قدرت مورد توجه قرار بدهیم، خواهیم دید که نوع بشر در اینکه آن خواسته‌های طبیعی محض را که برای خود، کام و آرمان تلقی کرده و برای وصول به آنها شب و روز تلاش می‌کند، خطای بزرگی مرتکب می‌شود، چونان خطایی که تشنه در مانده در بیابان، سراب آب‌نما را، آب تلقی کرده و به سوی آن می‌دود تا از پای در آید. اینگونه احساس ناکامی که ناشی از محدودیت امکانات برای اشباع غرایز طبیعی و ناشی از محدودیت خود

همین غرایز می باشد هرگز مبدل به احساس کامیابی نخواهد گشت. مگر این که خود را تخذیر کند و مست و ناهشیار گردد و این ناکامی، تلخ و بیمارگونه و بی سرانجام است. اما اگر آدمی کام و آرمان را درایده آلهای و اهداف عالی حیات مانند معرفت و عدالت و اختیار و خدمت به انسانها و عرفان مثبت عملی و علمی و به فعلیت رساندن استعدادهای سازنده بداند، مسلم است که وصول کامل به این کامها و آرمانها هم در این دنیا امکان ناپذیر است، ولی چنین اشخاصی ختم «اسفا، دردا، دریغا» نمی گیرند، بلکه به جهت کوتاهی نکردن در تلاش و تکاپو برای وصول به آرمان علم و عمل در مسیر کمال دائماً این سرود را از قول سعدی می خوانند که:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

و همواره مناجات با کمال مطلق را همواره با نظامی سرمی دهند که پروردگارا،

بارالها:

جستن ز من و هدایت از تو

ای عقل مرا کفایت از تو

در بازکن درون نشینان

ای سرمه کش بلند بینان

بنابر این، کاروانیان رشد و کمال هم احساس عدم وصول به کام مطلق دارند، ولی این احساس برای آنان زجر و شکنجه ای نمی دهد، زیرا می دانند: این دنیا جایگاه وصول به مطلق نیست.

فلسفه و هدف حیات چیست؟

(۱) هر چند که رنگ و روی زیباست مرا

چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا

معلوم نشد که در طربخانه خاکی

نقاش ازل بهر چه آراست مرا

(۲) آور به اضطرارم اول به وجود

جز حیرتم از حیات چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود
زین آمدن و بودن و رفتن مقصود

(۳) از آمدنم نبود گردون را سود

وز رفتن من جباه و جلالش نفزود
وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود
کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود

(۴) دل سر حیات اگر کماهی دانست

در مرگ هم اسرار الهی دانست
امروز که با خودی ندانستی هیچ
فردا که ز خودروی چه خواهی دانست

(۵) دوری که دراو آمدن و رفتن ماست

آن را نه بدایت نه نهایت پیدا است
کس می نزند می در این معنی راست
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

(۶) دارنده چو ترکیب طبایع آراست

از بهر چه اوفکندش اندر کم و کاست
گر نیک آمدن شکستن از بهر چه بود؟
ور نیک نیامد این صور عیب کراست

(۷) جامی است که عقل آفرین میزندش

صد بوسه ز مهر برجبین میزندش

این کوزه گر دهر چنین جام لطیف
می سازد و باز بر زمین می زندش

(۸) از آمدن و رفتن ما سودی کو
در تار وجود عمر ما سودی کو
در چنبر چرخ جان چندین پسا کان
میسوزد و خاک می شود دودی کو

(۹) يك قطرة آب بود و بادریا شد
يك ذرة خاک با زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندر این عالم چیست
آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

(۱۰) چون آمدنم به من نبرد روز نخست
وین رفتن بی مراد عزمیست درست
برخیزو میان ببند ای ساقی چیست
کاندوه جهان به می فرو خواهم شست

(۱۱) چون حاصل آدمی در این جای دودر
جز درد دل و دادن جان نیست دگر
خرم دل آنکه يك نفس زنده نبود
و آسوده کسی که خود نژاد از مادر

(۱۲) ترکیب پیاله ای که درهم پیوست
بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سرودست نازنین از سردست
بر مهر که پیوست و به کین که شکست

(۱۳) آرند یکی و دیگری بربایند

بر هیچکس این راز همی نگشایند
ما را ز قضا جز اینقدر ننمایند

پیمانۀ عمر ماست می پیمایند

(۱۴) ای آمده از عالم روحانی تفت

حیران شده در چهار و پنج و شش و هفت
می خور که ندانی از کجا آمده‌ای

خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت

(۱۵) مالعبتکائیم فلك لعبت باز

از روی حقیقتی نه از روی مجاز
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود

رفتیم به صندوق عدم يك يك باز

(۱۶) دریاب که از روح جدا خواهی رفت

در پرده اسرار فنا خواهی رفت
خوش باش ندانی از کجا آمده‌ای

می نوش ندانی به کجا خواهی رفت

۱۷ گر آمدنم به من بدی نامدمی

ورنیز شدن به من بدی کی شدمی
به ران نبدی که اندر این دیر خراب

نه آمد می نه شدمی نه بدمی

بررسی و نقد گروه نهم از رباعیات

در این رباعیات هدف و فلسفه زندگی مبهم و مشکوک طرح شده است. البته نفی قطعی هدف و فلسفه از زندگی در این رباعیات دیده نمی‌شود، ولی گروه پنجم از رباعیات، رباعی شماره (۲) و (۳) و (۴) و (۵)، صریح در انکار فلسفه و هدف زندگی و ابدیت است و مطالعه کنندگان محترم برای تکمیل تحقیق در مبحث «فلسفه و هدف زندگی» می‌توانند به بررسی و نقد آن گروه از رباعیات مراجعه فرمایند.

برای بررسی و نقد رباعیات گروه نهم که فعلاً مطرح است، نخست این مسئله را باید طرح کرد که آیا گوینده یا گویندگان این رباعیات بکلی منکر ماورای طبیعت هستند و یا ماورای طبیعت را بکلی مشکوک می‌دانند؟ پاسخ این مسئله منفی است زیرا ما اعتقاد گوینده یا گویندگان این رباعیات را به خدا و حشر و نشر و قضا و قدر و جبر در تعدادی از رباعیات می‌بینیم و به عبارت صریح‌تر در مجموع رباعیات خیامی یا خیام‌سان معتقدات مزبور را می‌بینیم. آیا با این حال صاحبان یا صاحب این رباعیات می‌توانند زندگی را بی‌هدف و فلسفه و حتی مشکوک تلقی نمایند؟!!

خدا در مجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی

در رباعی شماره (۱) وجود نقاش ازل صریحاً مطرح شده است، چنان که در رباعی شماره (۴) در کلمه «اسرار الهی» نامی از ذات اقدس به میان آمده است و در رباعی شماره (۶) کلمه دارنده (دارنده هستی، مالک هستی) مشاهده می شود. برای تکمیل این موضوع ضروری است که بقیه رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی را در باره خدا در این مبحث بیاوریم، سپس به بررسی خود ادامه بدهیم:

يك) تاکی ز چراغ مسجد و دود کنشت

تاکی ز زیان دوزخ و سود بهشت
روبر سر لوح بین که استاد قضا

اندر ازل آنچه بودنی بود نوشت

دو) گر بر فلکم دست بدی چون یزدان

برداشتی من این فلک را ز میان
از نو فلک دگر چنان ساختمی

کازاده به کام دل رسیدی آسان

سه) دشمن به غلط گفت که من فلسفیم

ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده ام

آخر کم از آن که من بدانم که کیم؟

چهار) یا رب تو کریمی و کریمی کرم است

عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است
گر بی گنهم ببخشی آن نیست کرم

گر با گنهم ببخشی آنگه کرم است

پنج) اینگونه که من کار جهان می بینم
عالم همه رایگان بر آن می بینم
سبحان الله به هر چه در می نگرم
ناکامی خویشتن در آن می بینم

شش) ناکرده در این جهان گنه کیست بگو
و آنکس که گنه نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دهی
پس فرق میان من و تو چیست بگو

هفت) ایدوست حقیقت شنو از من سخنی
با باده لعل باش و با سیم تنی
کانکس که جهان کرد فراغت دارد
از سبالت چون تویی و ریش چو منی

هشت) بر لوح نشان بودنیها بوده است
پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده است
در روز ازل هر آنچه بایست بداد
غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

نه) نقشی است که بر وجود ما ریخته‌ای
صد بوالعجبی ز ما برانگیخته‌ای
من خود به از این نمی توانم بودن
کز بوته مرا بدین صفت ریخته‌ای

و در چهار رباعی مورد بررسی و نقد چنان که در اول مبحث اشاره کردیم
این کلمات وجود دارد: ده) نقاش ازل، یادده) اسرار الهی دواذده) دارنده هستی.

و از گروه اخیر: استاد قضا، یزدان، یارب، سبحان الله، کردگار [= آنکس که جهان کرد] و دو بار هم در رباعی شماره شش و نه به صورت ضمیر به خداوند اشاره کرده.

در چند رباعی دیگر موضوع حشر و قضا و قدر به میان آمده است که برای اشباع بحث باید آنها را هم در نظر بگیریم. پس حداقل در مجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی در حدود سیزده، چهارده مورد با صراحت کامل خدامطرح شده است.

اما آن دو رباعی که در آنها به معاد، اشاره شده است، این است:

اشاده به معاد در رباعیات منسوب به خیامی

يك) چون در گذرم به باده شويد مرا

تلقين ز شراب ناب گويد مرا

خواهيد به روز حشر يابيد مرا

از خاك در ميكده جويد مرا

دو) يا رب تو كریمی و كریمی كرم است

عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است

گر بی گنهم ببخشی آن نیست كرم

گر با گنهم ببخشی آنگه كرم است

قضا و قدر و جبر مادی طبیعی در رباعیات منسوب به خیامی

يك) رباعی شماره (۱) در رباعیات «خدا در مجموع رباعیات منسوب به خیام»

دو) (شماره ۸) بر لوح نشان بودنیها بوده است / پیوسته قلم ز نيك و بد فرسوده است.

در روز ازل هر آنچه بسایست بداد
غم خوردن و کوشیدن ما بیهوده است

سه) ای دل چو حقیقت جهان هست مجاز
چندین چه بری خواری ازین رنج دراز
تن را به قضا سپار و بسا درد بساز
کاین رفته قلم ز بهر تو ناید باز

چهار) در گوش دلم گفت فلک پنهانی
حکمی که قضا بود ز من می دانی
در گردش خود اگر مرا دست بدی
خود را برهانند می ز سرگردانی

پنج) آرند یکی و دیگری بر بایند
بر هیچکس این راز همی نگشایند
ما را ز قضا جز اینقدر نمایند
پیمانۀ عمر ماست می پیمایند

شش) نیکی و بدی که در نهاد بشر است
شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل
چرخ از تو هزار بار بیچاره تراست^۱

۱. تناقض آشکار این رباعی را با رباعی زیر مورد دقت قرار دهید:
ای چرخ فلک خرابی از کینۀ توست
بیدادگری پیشۀ دیرینۀ توست
وی خاک اگر سینۀ تو بشکافند
بس گوهر قیمتی که در سینۀ توست

هفت) کس را پس پرده قضا راه نشد
 وز سِرّ قَدَر هیچکس آگاه نشد
 هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز
 معلوم نگشت و قصه کوتاه نشد

هشت) گر دست به لوحه قضا داشتمی
 بر میل و مراد خویش بنگاشتمی
 غم راز جهان یکسره برداشتمی
 وز شادی سر به چرخ افراشتمی
 روح مجرد در رباعیات منسوب به خیامی
 در بعضی از رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی روح با اصطلاحاتی
 دیده می شود که دلالت بر تجرد آن دارد. از آن جمله:

يك) از تن چو برفت جان پاك من و تو
 خشتی دو نهند بر مغاك من و تو
 و آنگاه برای خشت گور دگران
 در کالبدی کشند خاك من و تو
 دو) می خور که فلك بهر هلاك من و تو
 قصدی دارد به جان پاك من و تو
 در سبزه نشین و می شیرین می خور
 کاین سبزه دمدمی ز خاك من و تو

البته کلمه پاك دلالت قوی بر تجرد ندارد، ولی در رباعی یکم که می گوید:
 «از تن چو برفت جان پاك من و تو» اگر روح مجرد و ابدی نباشد بآبدن متلاشی

می‌گردد و رفتن برای آن نامفهوم است.

اکنون که عوامل ماورای طبیعی را در مجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی دیدیم، این مسئله را مطرح می‌کنیم که آیا اعتقاد به پوچی و بی‌هدفی در زندگی با اعتقاد به خدا و معاد و قضا و قدر سازگار است؟ قطعاً پاسخ این سؤال منفی است، زیرا اگر يك متفکر وجود خدا را بپذیرد، مخصوصاً متفکری که در جوامع اسلامی بزرگ شده باشد و مخصوصاً اگر آن متفکر عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و ریاضی‌دان در ردیف بعد از ابن سینا بوده باشد، قطعی است که خدا را دانا و توانا و حکیم و بی‌نیاز از مخلوقات خود و فیاض می‌داند. والا يك خدای مبهم و فاقد صفات مزبور، خدا نیست تا کار او از دیدگاه هدف‌دار یا بی‌هدف بودن مطرح گردد. بنابراین، باید از گوینده یا گویندگان رباعیات مربوط به بی‌هدفی و پوچی زندگی پرسید: آیا آن خدای دانا و توانا و حکیم و بی‌نیاز از مخلوقات و فیاض مطلق، ممکن است کاری عبث و بیهوده انجام بدهد، آن هم کاری که عبارت است از آفریدن و به جریان انداختن انسانها! حیاتی که اگر به راه معرفت بیفتد به همه عالم هستی اشراف و آگاهی پیدا می‌کند چنانکه ناصر خسرو گوید:

نفس ما بر آسیا کی اعتلا کردی چنین

گر نه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی

و همانگونه که امیرالمؤمنین علیه السلام فرماید:

أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

(آیا گمان می‌بری که تو يك جرم کوچکی؟ در حالی که جهان بزرگتری در تو پیچیده است)

و اگر راه کمال را پیش بگیرد، به قول مولوی:

از ملک هم بایدت جستن ز جو کُلُّ شَيْءٍ دَالِيكَ إِلَّا وَجْهَهُ

بار دیگر از ملک پیران شوم آنچه آن دروهم ناید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گویدم کِلَانَا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ

لذا می توان گفت: تردید در فلسفه و هدف زندگی یا یکی از نتایج تردید در وجود خدا است یا نفی آن وجود اقدس در صورتی که رباعیاتی که وجود خدا را قاطعانه مطرح نموده است حداقل ۱۳ مورد است که در مبحث «خدا در مجموع رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی» آورده ایم. عامل ماورای طبیعی دوم که در برخی رباعیات منسوب به خیامی دیده می شود، موضوع قضا و قدر است و بدیهی است که اعتقاد به قضا و قدر هم اعتقاد به خدا را در بر دارد (زیرا به وجود آورنده حکم «چنین باید باشد» (قضاء) و به وجود آورنده نقشه هندسی هستی (قدر) نمی تواند جز خدا چیز دیگری باشد، زیرا ماده و حرکت نمی توانند حکم صادر کنند (باید چنین باشد) و نمی توانند نقشه ای آگاهانه بر هستی بکشند (قدر). از طرف دیگر در هیچ يك از فلسفه ها قضاء و قدر به معنای «جبر علمی» (دترمینیسم) که مادینگری هم می سازد، به کار نرفته است.) و هم هدف دار بودن زندگی آدمیان را می تواند اثبات کند، نهایت امر این است که هدف زندگی بنا بر این که محکوم قطعی قضا و قدر بوده باشد (که یقیناً چنین نیست) يك مقصد جبری می باشد که بشر بخواهد یا نخواهد به آن خواهد رسید. عامل ماورای طبیعی سوم که در دوربای منسوب به خیامی دیده شده است: موضوع حشر و معاد است که در شماره دوم از این مباحث در دوربای آورده شده است. اگر این موضوع برای کسی پذیرفته شود، قطعاً هدف و فلسفه ای را برای زندگی آدمیان پذیرفته است.

چه عواملی موجب نفی فلسفه و هدف زندگی یا تردید در آن می گردد؟

پیش از ورود به طرح مطالب این مبحث که به نظر می رسد با اهمیت ترین مسئله در مباحث فلسفه و هدف زندگی است، این مطلب را یاد آور می شویم که اینجانب کتابی مستقل درباره هدف و فلسفه زندگی نوشته ام که دارای مباحث زیر است و آنها را در اینجا تکرار نمی کنیم و امیدواریم مطالعه کننده ارجمند در صورت احساس نیاز به آن مباحث در کتاب مزبور مراجعه فرمایند:

(۱) فلسفه و هدف زندگی، (۲) روانشناسی پوچ گرایی، (۳) مطلب یکم: هدف چیست؟ (۴) مطلب دوم: زندگی چیست؟ (۵) تحقیق و تصفیة هر سؤال مانند پاك کردن گرد و غبار از روی پاسخ آن سؤال است، (۶) انواع انگیزه‌های پرسش از هدف زندگی: الف - نوع یکم) زمینه منفی حیات. ب - نوع دوم) زمینه مثبت حیات. ج - نوع سوم) زمینه‌های عارضی و ثانوی حیات. (۷) وقتی که من انسانی از هدف حیات می‌پرسد، چون در نقطه مافوق حیات قرار گرفته است، نمی‌تواند پاسخ آن را از خود حیات طبیعی و شئون آن جستجو کند، د - نوع چهارم) زمینه بی‌طرف؛ (۸) يك نظر اجمالی به فلسفه و هدف حیات در گذرگاه تاریخ تفرات بشری؛ (۹) تحقیق اجمالی درباره هدف مزبور در عبارات فوق، (۱۰) سه مقدمه برای بررسی هدف زندگی از دیدگاه مذهب: مقدمه اول) سؤال از هدف پس از وصول به هدفهای واقعیات عینی غلط است. مقدمه دوم) ریشه عینی حیات واقعی در مجموعه منظم (سیستماتیک) هستی. مقدمه سوم) ریشه درونی حیات واقعی. (۱۱) شرحی در مورد ماوراء الطبیعه. (۱۲) حیات در افق قرآن. (۱۳) کتاب را بخوانید، کتاب برای خواندن است و بالش نیست که آن را زیر سر بگذارید. (۱۴) موجودی که می‌تواند به همه پستیها انعطاف پذیرد، چه هدفی برای هستی او می‌تواند منظور شود؟ (۱۵) اگر همه انسانها به عبادت (که هدف زندگی انسان است) موفق شدند، سپس چه؟ (۱۶) موضوع خود کم‌بینی. (۱۷) موضوع خود بزرگ‌بینی. (۱۸) تعهد برین. (۱۹) شناخت ارزش حیات. (۲۰) برخورداری از روشنایی و سعادت. (۲۱) جدی گرفتن جهان هستی.

اینك می‌پردازیم به محتویات رباعیات درباره «هدف و فلسفه زندگی»، اساسی-ترین مسئله‌ای که در این گروه از رباعیات باید مورد توجه قرار بگیرد، پیدا کردن عاملی است که موجب شده است گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات به پوچی در زندگی برسند. به نظر می‌رسد چند عامل مهم در رسیدن صاحبان رباعیات به پوچی در زندگی مؤثر است که مهم‌ترین آنها به قرار زیر است:

عامل یکم) حیات را نمی‌شناسند، اینان نه در این گروه و نه در گروه‌های دیگر از رباعیات کمترین اشاره‌ای به هویت حیات ننموده‌اند، شما حتی اگر آن نسخه از رباعیات را مطالعه کنید که شماره آنها بالغ بر هزار است و به عمر بن ابراهیم خیامی نسبت داده شده است، حتی يك بيت هم در تفسیر حیات نخواهید دید که این حیات آدمی چیست که فلسفه و هدفی ندارد و یا فلسفه و هدف آن مشکوک است؟ اینان همان سطح نگران بی‌توجه به حقیقت حیاتند که قرآن مجید درباره آنان فرموده است :

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (الروم، آیه ۷) (آنان ظاهری از زندگانی دنیوی را می‌دانند و آنان از حیات اخروی غافلند). این ظاهر بین همه سالیان عمر خود را برای تعلیم فلسفه و هدف خوردن و خفتن و پوشیدن چند متر قماش و چند بار هم خوابگی برای مردم تلف نکرده‌اند. اینان نمی‌دانند که برای خورو خواب چند روزه... آن همه تکاپو و تلاش جدی در زندگی و گذشت از لذت و فداکاریها که از کاروان بزرگ انسانیت در طول تاریخ مشاهده می‌شود، قابل تصور نیست. این کوتاه فکران باید بدانند که آن انسانهای بزرگ، عمده رسالت خود را در این می‌دیده‌اند که به مردم اثبات کنند که به قول ناصر خسرو:

روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی

گر نه این روز دراز دهر را فرداستی

مگر این ساده لوحان برای يك بار هم قرآن را که کتاب الهی جامعه‌شان بوده است باز نکرده بودند که ببینند خداوند آفریننده زندگی و مرگ در چند مورد از قرآن صریحاً فرموده است: این زندگی دنیوی (خور و خواب و خشم و شهوت...) بازیچه‌ای بیش نیست؟ به قول مولوی :

گفت دنیا لهو و لعب است و شما

کودکید و راست فرماید خدا

«توای انسان، که تاب بزرگی خود را نیاورده و خود را کوچک کرده‌ای، توای فرزند خلیفه‌الله، که می‌توانی راه پدر را پیش بگیری، نمی‌توانی بگویی: من نیستم، زیرا تو هستی و چون تو هستی نمی‌توانی بگویی: بیهوده‌ام.»^۱

آیا این ساده اندیشان که زندگی را فقط با کامیابی دارای معنی می‌دانند، نمی‌دانند که آن همه استعدادها و قوای مغزی و روانی که بشر با به فعلیت رسیدن مقداری ناچیز از آنها وارد اقلیم ذرات بنیادین طبیعت می‌گردد و سربلند می‌کند و کرات فضایی را می‌پیماید، نمی‌تواند فلسفه وجودی خود را در چند کاسه آبگوشت و پلو و کهنه کردن چند مترقماش و دیدار ماهرویی پیاله در دست در آب‌جویی بجوید که پس از چند لحظه مانند این که انسان را از درشکۀ کرایه‌ای پیاده می‌کنند، از آن حالت سرخوشی پیاده خواهند کرد و اگر کمی هم از آگاهی برخوردار باشد، احساس مضنون این بیت مولوی گوشمالش خواهد داد:

آتشش پنهان و ذوقش آشکار
دود او ظاهر شود پایان کسار

عامل دوم) محرومیت از خواسته‌ها و ناکامیها و غوطه‌ور شدن در آلام و ناگواریها است. این عامل را در بررسی و نقد گروه هشتم از رباعیات مطرح و عامیانه بودن مستند ساختن بسی هدفی یا مشکوک الهدف بودن زندگی وجدی نبودن دنیا را به عامل محرومیت از خواسته‌ها (ناکامیها) اثبات نموده‌ایم، می‌توانید مراجعه فرمایید. بنابراین باید گفت: آن مفهوم از حیات که در ذهن گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی

۱. این همان نعمة الهی است که همه انسانهای پاک آن را در درون خود شنیده‌اند:

در اندرون من خسته دل ندانم چیست

که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

حافظ

این صدا در کوه دلها بانگ کیست

که پر است زین بانگ این که گه تهیست

هر کجا هست آن حکیم اوستاد

بانگ او از کوه دل خالی مباد

(مولوی)

و همان مولوی که ساعتی در این دنیا بدون انبساط روحی نگذرانده است،
چنین می گوید:

ای جهان آب و گل تا من ترا بشناختم

صدهزاران محنت ورنج و بلا بشناختم

تو چراگاه خرابی نی مقام عیسی

این چراگاه خرابی را من چرا بشناختم

آب شیرینم ندادی تا که خوان گسترده ای

دست و پایم بسته ای تا دست و پا بشناختم

دست و پا را چون نبندی گاهوارت خواند حق

دست و پا را بر گشایم پا گشایم

چون درخت از زیر خاک کی دستها بالا کنم

در هوای آن کسی کز وی هوی بشناختم

ای شکوفه تو به طفلی چون شدی پیر تمام

گفت رستم از صبا تا من صبا بشناختم

شاخ بالا از آن رود زیر از بالا آمده است

سوی اصل خویش تازم کاصل را بشناختم

زیر و بالا چند گویم لا مکان اصل منست

من نه از جایم کجا را از کجا بشناختم^۱

خلاصه همانطور که انبیای الهی و حکمای بزرگ شرق و غرب دیروز و امروز

گفته اند: بدون پذیرش حیات اخروی که در ابدیت نصیب انسانها خواهد گشت، زندگی،

چیزی بیش از يك شوخی دردناك نیست. درك این حقیقت به قدری آسان است که احتیاج

به صرف انرژی مغزی برای اثبات آن، از طرف صاحب نظرانی که می توانند در روشنگری

حیات بشر گام بردارند، دیده نمی شود. فقط جای تأسف اینجاست که اینان حتی برای

يك بار هم نتوانسته اند با کمال اخلاص بر روی وجدان خویش ختم شوند و گوش

به نغمه پر معنای آن بدهند که بارساترین و روشن ترین آهنگ و کلمات می گوید:

اگر متفکری اعتراف به زیبایی خلقت انسان و جهان (چنان که از کلمه طربخانه در مصرع اول از بیت دوم بر می آید) بنماید ، و در معنای زیبایی به حد لازم و کافی بیندیشد قطعاً به این نتیجه خواهد رسید که زیبایی نمودی است نگارین و شفاف که بر روی کمال کشیده شده است. این جریان فکری که به مشاهده کمال و نظم در دستگاه هستی می انجامد، با روشن ترین وجه فلسفه و هدف حیات آدمی را که از همه آن زیباییها و نظمهای شگفت انگیز در دستگاه هستی، عالی تر و پر معنی تر است، اثبات می کند. در رباعی شماره (۲) صریحاً به وجود خدا اعتراف شده است، آنچه که برای گوینده رباعی مجهول مانده است حقیقت حیات و مقصود از آن و آمدن جبری به این دنیا و رفتن با اکراه از آن می باشد. این همان مطلب است که ما به عنوان عامل اول سرگردانی گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات معرفی کردیم و گفتیم که : این ساده اندیشان اصلاً معنای حیات را درست درك نکرده اند. مسئله دیگر که گوینده رباعی را کلافه کرده است آمدن جبری به این دنیا و رفتن با اکراه است. البته نه تنها آمدن بشر به این دنیا، بلکه همه موجودات عالم هستی با حکمت بالغه و مشیت خداوندی در کمال جبر لباس وجود پوشیده اند، ولی چرا این گویندگان فکر نمی کنند که گلها و ریاحین بسیار زیبا و معطر هم با جبر و اضطرار به این دنیا قدم می گذارند آیا این جبر و اضطرار به سود هسته های آن گلها و ریاحین زیبا و معطر بوده است که آنها را در صفحه وجود شکوفا نمود یا به ضرر آنها، آیا ذرات خاك و مواد دیگر که با جبر و اضطرار مبدل به ابراهیم خلیل، موسی بن عمران، عیسی بن مریم، محمد بن عبداللہ و علی بن ابی طالب علیهم السلام شده اند، به سود آنها بوده است یا به ضرر آنها؟! آی برای يك مغز سالم با مشاهده چنین جریان یعنی انجمادی به نامی به حیوان به انسان به ملك به مافوق ملك به الهیه (اجمعون شكی در فلسفه و هدف حیات می ماند؟ و اگر حیات انسانی می خواست هدفی والا داشته باشد، چه می شد؟ آیا باید همه آنچه هست دگرگون می شد؟ آیا وقتی که شما تلاش می کنید و مجهولی را معلوم می سازید همان معلوم را در نفع مادی و معنوی خویشتن و جامعه خویشتن بکار می اندازید احساس نمی کنید که وجدان شما می گوید: «آری، چنین می بایست» و در نتیجه حیات

ونقد، بی هدف یا مشکوک الهدف بوده است، همان مفهوم روشن است که مردم به طور اکثریت در ذهن خود دارند که عبارت است از خور و خواب و خشم و شهوت و پیروزی و تورم خود طبیعی و کامیابیها و برخورداری از هر فرصتی برای جلب لذت و دفع ضرر و غیر ذلك در حد اکثر و هیچ احتیاجی به تحمل زحمت و وارد آوردن فشار بر مغز، برای سرودن آن همه رباعیات وجود نداشت، زیرا چنان که بارها متذکر شدیم واضح است فلسفه و هدف خور و خواب و پیکار برای انتقام جویی و اشباع غریزه جنسی و پرداختن به خود طبیعی در خود آنها نهفته است. اگر کسی بخواهد از لوازم و مختصات حیات طبیعی محض، فلسفه و هدفی برای حیات خود پیدا کند، در حقیقت اومی خواهد از عزرا مل اجزاء کالبد مادی بدن ما، مانند ضرورت شستشوی بدن برای نظافت و پوشیدن جوراب و کفش و دستکش در سرما و غیر و ذلك، فلسفه و هدف روح را که اگر جهان هستی را در گوشه‌ای از اوقرار بدهند هیچ احساس سنگینی نخواهد کرد، استخراج نماید!

عامل سوم) یکی دیگر از شرایطی که در مغز اینان موجب نفی هدف از زندگی یا مشکوک الهدف تلقی کردن آن می گردد، محدودیت دانستیهای بشری است. مادر مباحث گذشته با کمال صراحت متذکر شدیم که محدودیت و نسبی بودن علوم و اطلاعات انسان درباره جهان هستی، هیچ مانعی از ضرورت کوشش و تلاش برای افزودن به معلومات ندارد و آن دانش محدود به خوبی می تواند فروغ ایمان به معنی دار بودن انسان و جهان را در درون آدمی روشن بسازد، به طوری که حیات و هدف عالی آنرا با کمال وضوح دریابد.

عامل چهارم) خنثی شدن اساسی ترین عامل دریافت فلسفه و هدف زندگی که عبارت است از احساس تکلیف و تعهد در این زندگانی و تکاپو و تلاش در میدان مسابقه در خیرات و کمالات.

در رباعی شماره (۱) گوینده اعتراف به زیبایی رنگ ورو می نماید که قطعاً منظور زیبایی خلقت آدمی است، والا عدد زیباییان در برابر اشخاص معمولی و نازیبا به قدری اندک است که می توان گفت: در اقلیت قریب به استثنای آن می باشند.

خود را غوطه‌ور در هدف نمی‌بینید؟

لذا در مبحث گذشته گفتیم که عامل چهارم گم کردن فلسفه و هدف زندگی عبارت است از خنثی شدن احساس تکلیف و تعهد در این زندگانی و تکاپو و تلاش در میدان مسابقه در خیرات و کمالات. نکته دیگری که در رباعی دوم باید مورد دقت قرار بگیرد، این است که می‌گوید: «رفتیم به اکراه...» اگر واقعاً ارزش و عظمتی در حیات نبود، چرا باید مردم با اکراه از این دنیا بروند؟ و چرا با توجه به بی‌هدف بودن زندگی یا مشکوک الهدف بودن آن با کمال خوشحالی از این دنیا نروند؟ آيا شنیده‌اید که ۹۸ درصد از کسانی که اقدام به خودکشی کرده‌اند، در آغاز جان‌کندن به ندامت تلخ گرفتار گشته‌اند؟ آن ۲ درصد یا حتی بر فرض ۵۰ درصد هم که اظهار پشیمانی نکرده‌اند به جهت اختلال کلی مغز و روان بوده است.

رباعی شماره (۳) و (۸) شوخی را به حد نصاب رسانده و می‌گوید: «از آمدنم نبود گردون را سود و ز رفتن من جاه و جلالش نفزود» این گوینده مثل این که از زندگی طبیعی محض خود چنین توقع داشته است که جهان هستی سودی از آن ببرد و به برکت وجود او به جاه و جلالش افزوده شود! و نمی‌داند که اگر انسان در مسیر رشد و کمال قرار بگیرد و از حیات طبیعی به «حیات معقول» منتقل گردد، جاه و جلالی در جهان هستی احساس خواهد کرد که فوق بیان و توصیف می‌باشد. آیا جاه و جلالی بالاتر از شکوه ملکوتی وجود دارد که انسان به دنبال آن برود؟

بگذر از باغ جهان يك سحرای رشك بهار

تساز گلزار جهان رسم خزان بهار خیزد

آری، ای گوینده رباعی، بگذر، و می‌دانی که بدون عبور از حیات طبیعی محض که مار و مور و ملخ و موش و قورباغه با ما در آن شرکت دارند، نمی‌توان وارد باغ جهان شد و سودی داد و سودی گرفت. به قول مولانا:

چون شما سوی جمادی می‌روید آگه از جان جمادی کسی شوید
اصلاً شما وارد باغ جهان شدید که ببینید در این باغ چیست؟ باغ بزرگ

جهان هستی با عبور يك انسان از آن، خود را همواره در بهار می بیند. آیا نشنیده ای :

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

آیا احتمال می دهید بدون عبور از عالم تن بتوانید قدم به عالم جان بگذارید؟

ترسم بروم عالم جان ندادیده
بیرون روم از جهان، جهان ندادیده
در عالم تن چون روم از عالم تن
در عالم تن عالم جان ندادیده

ما انسانهای از خود راضی نمی دانیم یا نمی خواهیم بدانیم که سودمندی ما در جهان هستی، همان است که روزی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام درباره سودمندی پول فرموده. نقل شده است که امیر المؤمنین علیه السلام روزی سکه ای در دست مبارك داشت، آن را انداخت و گرفت و فرمود: أَمَا أَنْتَ لَوْ لَمْ تَذْهَبْ عَنِّي لَمَا تَنَفَّعْنِي (تو ای پول، چیزی هستی که اگر از دست من نروی سودی به من نخواهی داد). هنگامی ما سود حیات طبیعی خود را خواهیم یافت و عالم هستی از آن سود اثری خواهد گرفت که دست از حیات طبیعی حیوانی بشویم یعنی از آن منتقل شویم و وارد «حیات معقول» گردیم.

این که در شماره (۳) گوینده رباعی می گوید: «وز هیچ کسی نیز دو گوشم نشنوند. کاین آمدن و رفتنم از بهر چه بود» همان مقدار دروغ و خلاف واقع است که شعر شاعر دوران ما که می گوید:

مخبران را ز دلیل امساکست گفته های همه شبهتناکست

مطالعه کنندگان محترم برای تکمیل این مسئله به «بررسی و نقد گروه یکم از رباعیات» مراجعه فرمایند.

در شماره (۴) مطلبی مبهم وجود دارد و آن این است که بالاخره روشن نشد

که آیا گوینده رباعی می گوید: با فرض این که کسی راز حیات را «آنچنان که هست»
 و اسرار الهی را در مرگ «آنچنان که هست» بفهمد، باز هیچ چیزی از این زندگی و
 مرگ را نخواهد فهمید! این يك تصور غلطی است، زیرا اگر يك انسان به آن مرحله
 برسد که راز حیات و موت را بفهمد، در این دنیا مهمترین دانستنی (خود) را به دست آورده
 است، لذا بیت دوم کاملاً نامعقول خواهد بود. به اضافه این که بیت دوم رباعی فی
 نفسه ابهام انگیز است، زیرا این که آدمی در این زندگانی با خویشتن است و پس از
 مردن با خویشتن نیست، يك مغالطه عوام پسند است زیرا چنان که ثابت شده است،
 معلومات و معارف ما در این دنیا بسیار نسبی و محدود و بقول همه فلاسفه و دانشمندان
 مخلوط از «تأشاکریها و بازیگریهای» ما است، زیرا حواس و ذهن و دیگر عوامل درك
 مطابق خصوصیت و استعداد و توانایی خود، واقعیات را به مغز ما منتقل می سازند و با
 این حال ما در آن حدودی که بتوانیم درباره آهنگ کلی هستی و حکمت وجودی
 خود (که از کجا آمده ایم؟ برای چه آمده ایم؟ به کجا می رویم؟) روشنایی داشته
 باشیم، از همان معلومات محدود و نسبی با پیوستن آنها به نور مشیت الهی می توانیم
 برخوردار گردیم. و پس از آن که رخت از این دنیا بربستیم، روح با تجرد خود بدون
 نیاز به حواس و ذهن و دیگر ابزار معرفت به واقعیات می نگرد و پرده ها از روی چشمان ما
 برداشته می شود و واقعیات را آنچنان که هستند خواهیم دید. چنانکه در قرآن کریم
 آمده است:

فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (سوره ق، آیه ۲۲) (پس ما پرده ات
 را برداشتیم و بینایی تو امروز تیز است). بنابراین، مصرع آخر رباعی که می گوید اگر
 از این دنیا رفتیم، چیزی نخواهیم فهمید، صد در صد غلط است.

رباعی شماره (۵) در بررسی و نقد گروه ششم از رباعیات مطرح شد، است،

مراجعه فرماید.

در رباعی شماره (۶) و (۷) و (۱۱) يك معنای عامیانه دیده می شود که واقعاً
 زیبنده مغز يك انسان که از حداقل آگاهیها برخوردار است، نمی باشد، ولی متأسفانه به
 هر علتی است و از هر مغزی که بوده است، بالاخره این دوربای در ادبیات ما بروز

کرده‌اند. مضمون دوربای چنین است که خداوند خالق هستی به‌چه علت انسانها (حتی طبایع را به‌طورعموم) می‌سازد و سپس آنها را نابود می‌نماید؟ اگر گوینده یا گویندگان این قبیل مطالب از معنای نظم و قانون هستی اطلاعی داشتند، قطعاً این گونه سخنان را به‌زبان نمی‌آوردند، زیرا بزرگ موجود در نهایت زیبایی در این دنیا غایت و نهایت و هدف اعلای وجود آن زیبا نیست. به‌عنوان يك مثال ساده می‌توان غوره را در نظر گرفت که با طراوت خاص خود درخوشه زیبای رز، بروز نموده است. این غوره تدریجاً روبه مرحله‌انگور شدن حرکت می‌کند و در موقعیت انگور شدن هم از نظر شیرینی طعم و هم زیبایی منظر، نمایش بسیار عالی از خود نشان می‌دهد. هنگامی که انسانی دانه‌های آن انگور را می‌خورد، زیبایی آن انگور از بین می‌رود و در زیر دندانهای آن انسان متلاشی می‌گردد، آیا می‌توانید به‌باغبان آن انگور اعتراض کنید که چرا آن رز را کاشتید تا خوشه‌های زیبای انگور را به وجود بیاورد و سپس انسانها آن خوشه‌ها را بخورند؟!

شما اگر اطلاع داشته باشید از این که آن انگورها اگرچه در میان دندانهای انسانها متلاشی شده است، ولی نیروی در مغز همان انسانها به وجود آورده است که ممکن است يك موج از اندیشه آن مغز جهانی را آباد کند و انسانهایی را احیاء نماید. آری، گندم هم در آسیاب متلاشی می‌شود و آید می‌گردد و حتی در حرارت تنور می‌پزد، ولی غذای انسانی می‌شود که استعداد خلیفه‌الله شدن را دارا می‌باشد. حال برمی‌گردیم به اصل مطلب، باید بدانیم که زیبایی صوری و لطافت اندام و استحکام جسمانی چنان که اشاره کردیم هدف و غایت يك موجود، آن هم به عظمت انسان نمی‌باشد. سقراط زشت روی زیباخوی، زشت صورت زیبا سیرت، برای وصول به هدف حیات نزدیک تر از نرون بسیار زیبایی است که گفته می‌شود در حدود ۳۰۰،۰۰۰ مسیحی را در يك جا کشته است.

واقعاً من گمان نمی‌کنم گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات حتی يك ساعت درباره ارزشها و عظمت‌های انسانی و شناخت وسیله و هدف و صورت و معنی، درست و

همه جانبه اندیشیده باشند. آیا واقعاً اینان نمی‌دیدند که عظمت علمی و تجربی و رشد و کمال آدمیان، غالباً پس از عبور از چهل سالگی بروزمی کند که هم استحکام قوای جسمانی روبه‌تنزل است و هم زیبایی‌صوری؟ زیبایی نهال در برابر میوه‌ای که محصول وجود آن است چیزی قابل توجه نیست. اگرچه محصول وجودی آن نهال در هنگام درخت بودن بروزمی کند که درخت از زیبایی دوران نهال بودن تجاوز نموده است. بطور کلی باید گفت: گوینده یا گویندگان این گونه رباعیات، چنان که اشاره کردیم دربارهٔ زیبایی محسوس و زیبایی معقول و حیات طبیعی و حیات معقول و وسیله و هدف صورت و معنی و نظم و قانون و طبیعت و ماورای طبیعت که خود پیوند دهندهٔ آن دو می‌باشند نیندیشیده‌اند:

دو سر هر دو حلقهٔ هستی به حقیقت بهم تو پیوستی

این مطلب که قانون حرکت موجودات، از **إِنَّا لِلّٰهِ** شروع می‌کند و در مسیر خود، پیالهٔ آب حیات به یک دست و شربت مرگ به دست دیگر تا منزلگاه **إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** پیش می‌رود، در گروه ابیات مربوطه در آینده مطرح خواهد گشت. در رباعی شمارهٔ (۸)، گوینده سود آمدن و رفتن خود را به این دنیا می‌جوید! این مطلب در بررسی و نقد شمارهٔ (۳) از رباعیات همین گروه، مطرح شده است، مراجعه فرمایید.

در شمارهٔ (۹) فقط این مضمون وجود دارد که جهان هستی در برابر انسان بسیار بزرگ است و انسان به قدری در برابر این جهان کوچک است که گویی قطره‌ای در برابر دریا و ذره‌ای در برابر همهٔ خاک‌های کرهٔ زمین است و باتشبیهی دیگر مگسی است در جهانی سترگ. به قول آن شاعر

یکی مرغ بر کوه بنشست و خاست بر آن که چه افزود و زان که چه کاست
تو آن مرغی و این جهان کوه توست چو رفتی جهان را چه اندوه تست

از دیدگاه ماده و مادیات واقعیت همین است که گویندهٔ رباعی مورد بررسی و نقد گفته است، وای آیا این واقعیت را هم می‌دانسته است که انسان موجودی است که:

ظاهرش را پشهای آرد به چرخ
خویشتن نشناخت مسکین آدمی
باطنش باشد محیط هفت چرخ
از فزونی آمد و شد در کمی
دریغا که نمی داند:

نه ملك راست مسلم نه فلك را حاصل
آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست

اگر روح آدمی هم مانند جسمش كوچك و محقر بود، اشراف و اعتلاء به عالم هستی پیدا نمی کرد، در صورتی که آدمی بر همه عوالم هستی اشراف و احاطه پیدامی کند و بطور مسلم برای ارائه مکتب مورد نظرش اصول و قوانین و تعریفات کای می سازد.

نفس ما بر آسیا (جهان) کی اعتلا کردی چنین^۱

گر نه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی

رباعی شماره (۱۰) با استناد بر جبر در آمدن و رفتن همه استعدادها و امکانات و اراده و اختیار و قدرت اکتشاف و تجسیم را منکر شده و می گوید:

چون جبراً به این دنیا آمده و با جبر هم از این دنیا خواهم رفت، پس من یعنی هیچ، حیات یعنی پوچ! بنا بر این، چه بهتر که پیالۀ می سر کشیم و از اندوه جهان نجات پیدا کنیم! این گوینده نمی داند که اندوهی که از نفی و انکار آن همه استعدادها و امکانات و اراده و اختیار و نیروهای متنوع دیگر درون آدمی را فرا می گیرد، شدیدتر از آن است که با يك اقیانوس از شراب تخدیر کننده از بین برود. این مبحث در بررسی و نقد رباعیات دستور دهنده به «خوش باشی» و «سرخوشی» (هدونیسیم) مشروحاً خواهد آمد.

در رباعی شماره (۱۲) خود را به نادانی زدن به بالاترین درجه خود می رسد،

۱. ضبط این مصراع در دیوان ناصر خسرو، مصحح آقایان مجتبی مینوی و مهدی محقق چنین است: نفس ما بر آسیا کی پادشا گشتی نه عقل (دیوان، ص ۲۲۶).

زیرا می گوید: ما در این آمدن و رفتن مردم به این دنیا، هیچ چیزی جز همین آمدن و رفتن نمی بینیم! آیا واقعاً چنین است؟ آیا بشر به میلیونها مسأله درد و قلمرو انسان و جهان از راه علم نمی رسد؟ آیا انسان واقعاً از نظم و قانون عالم هستی چیزی نمی فهمد؟ آیا انسان در موقع انجام تکلیف با تکیه به تعهد انسانی - الهی نه با استناد به سود و زیان شخصی، ارزش و عظمتی در زندگی احساس نمی کند؟ آیا عدالت ورزیدن با داشتن قدرت نمی تواند شکوه الهی روح آدم عادل را اثبات کند؟ آیا انسان شکوه ملکوت عالم هستی را مخصوصاً در هنگام شب که فضای بزرگ با آن ستارگانش حس بی نهایت گرایی آدمیان را بیدار می کند، نمی بیند؟ آیا در این نظم با عظمت که در عالم هستی حکمفرما است، معنایی وجود ندارد؟ اگر کسی پاسخ این سؤالات را بانه، نه، نه ها تابی نهایت بر گزار کند و خود را با تکرار این کلمه عقل سوز و وجدان - کوب تسلیمت بدهد، ما جز يك آدی در برابر او نداریم - آری که اگر او را به خود بیاورد، به هستی خود اعتراف نموده و پاسخ سؤالات فوق را آری، آری، آری... خواهد گفت.

در شماره (۱۳) و (۱۵) کلمه روح وارد شده است. در شماره (۱۳) خطاب به انسان می گوید: «ای آمده از عالم روحانی تفت» با این که عمر بن ابراهیم خیامی در فلسفه روش تفکرات مشائیون را دارد که نفس را جسمانیة الحدوث، (روحانیة البقاء) می داند، چگونه می گوید: ای انسان، که از عالم روحانی آمده ای؟ البته چنین معنایی در طرز تفکرات ابن سینا هم با نظر به قصیده عینیه دیده می شود که مطلع آن چنین است:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعِ

(از محل و مقام بالایی به سوی تو فرود آمدم کبوتری که دارای عزت و اباء طبع است) و در اینگونه موارد چاره ای جز این دیده نمی شود که بگوییم: روشهای استدلالی مستند به حواس و تعقل و اندیشه های رسمی نتایجی را به دست می دهد که غیر از دریافتهای ناب وجدانی در درون آدمی است. دریافتهای وجدانی در نفس

آدمی عظمتی می بیند که نمی تواند بپذیرد که چنین عظمتی از چنین خاکی تیره به وجود بیاید. به هر حال، در رباعی شماره (۱۳) نزول انسان از عالمی روحانی که فوق ماده و مادیات است دیده می شود که با مضامین کلی رباعیاتی که به نام عمر بن ابراهیم خیامی مشهور شده است، منافات دارد. با قطع نظر از این ابهام، باید از گوینده این رباعی پرسید: اگر انسان از عالم روحانی آمده است که قطعاً مافوق عالم ماده و مادیات است، باید راهی پیش پای او گسترده شود که آن استعدادها و قوایی را که از عالم روحانی آورده است، در این دنیای آزمایش و مسابقه در رشد و کمال به فعلیت بیاورد. یعنی باید به او تأکید کنیم که:

ما ز بالا ایم و بالا می رویم
 ما ز دریایم و دریا می رویم
 ما از آنجا و از اینجا نیستیم
 ما زیجایم (فوق مکان) و بیجای رویم
 لا اله اندر پیش او الا الله است
 همچو لا ما هم به الا می رویم
 قل دعائو آیتی است از جذب حق
 ما به جذبه حق تعالی می رویم
 خوانده ای انا اِلَهُ دَاجِلُونَ
 تا بدانی که کجا می رویم

نه این که این انسان از بالا آمده را با این دعوت بیفکرانه و ناهوشیارانه به سیه چال ناآگاهیها سوق دهید و بگویید:

می خور که ندانی از کجا آمده ای خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت
 شگفت آورتر از همه، این که گویا گوینده رباعی از شدت عجله برای خدمت

شگفت آورتر از همه، این که گویا گوینده رباعی از شدت عجله برای خدمت به عالم انسانیت! آنچه را که در مصرع اول بیت اول رباعی گفته است، فراموش نموده، در مصرع اول بیت دوم چیزی می گوید که به تناقض صریح با مصرع اول بیت اول می انجامد. دو مصرع در یک رباعی چنین است:

«ای آمده از عالم روحانی تفت»، «می خور که ندانی از کجا آمده ای» مگر این که بگوییم: گوینده رباعی می داند که انسان از عالم روحانی آمده است و به مردم هم می گوید که شما از عالم روحانی آمده اید، نهایت امر بدان جهت که توجه به مبدأ حرکت مستلزم تلاش و کوشش در این زندگانی برای وصول به رشد و کمال مناسب است که با مستی و شهوت رانی تضاد دارد، لذا گوینده دستور می فرماید: که می خور تا مست شوی و ندانی از کجا آمده ای و به کجا می روی.

در رباعی شماره (۱۵) با ابهامی شدیدتر مواجه هستیم به طوری که گویی اصلاً گوینده رباعی در نظر نداشته است که هدفش از سرودن رباعی چیست! در این رباعی می گوید: «دریاب که از روح جداخواهی رفت» در اینجا این سؤال پیش می آید که مخاطب گوینده رباعی کیست؟ یا چیست؟ آیا مخاطب بدن مادی آدمی است؟ بدیهی است که بدن آدمی نه در می یابد و نه خوشی و ناخوشی را بدون جان حیات، من یا نفس خود احساس می کند. بنابراین، قطعاً مخاطب با دو کلمه «دریاب» و «خوش باش» حقیقتی است که هم می تواند دریابد و هم می تواند خوش باشد. در نتیجه باید مخاطب همان من یا نفس یا خود باشد: لازمه این مطلب این است که روح غیر از من، یا نفس یا خود باشد. حاصل خطاب چنین می شود: ای من انسانی دریاب و خوش باش که از روح جدا شده رهسپار پشت پرده اسرارخواهی گشت. بسیار خوب، آن روح که من از او جدا خواهم گشت، چه بود و از کجا آمده بود و به کجا می رود. حتماً گوینده رباعی برای دریافت پاسخ این سؤال به یک پیاله دیگر از می دستور خواهد داد!

رباعی شماره (۱۴) انسان را لعبت و فلك را لعبت باز معرفی می کند و در مصرع دوم به این معرفی تأکید می کند و می گوید این که گفتم «از روی حقیقتی» (است)

نه از روی مجاز»، معانی که برای لعبت آمده است، متعدد است. آنچه که در این رباعی به قرینه مصرع اول از بیت دوم منظور شده است، اسباب بازی عروسك وار است^۱. نخست این سؤال متوجه گوینده این رباعی است که آیا فلک و به اصطلاح دیگر چرخ دارای علم و آگاهی و توانایی بازی دادن انسانها است و آنان را با داشتن علم و آگاهی و توانایی بازی می دهد؟ این يك عقیده کود کانه ای در گذشته بوده است که کرات و افلاك آگاه و دانا و توانا فرض کرده و انسان را بازیچه دست آنها معرفی می کرد! اسلام با شدت تمام در برابر این خرافات مقاومت و مبارزه نموده و عقیده مزبور را کفر معرفی کرده است و این نظر اسلام مطابق علم و عقل است؛ و ناصر خسرو در همان دوران خود فریاد می زند که:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را

برون کن ز سر باد خیره سری را

بری دان ز افعال چرخ برین را

نکوهش نشاید ز دانش بری را

چو تو خود کنی اختر خویش را بد

مدار از فلک چشم نیک اختری را

گذشت زمان و پیشرفت علوم فضایی، خرافات بودن عقیده مزبور را روشنتر ساخت. آری چگونه يك موجود نا آگاه و فاقد علم می تواند انسان را که دارای آگاهی و علم است، به بازی بگیرد؟ به اضافه این که این سؤال هم به طور جدی پیش می آید که خود آن موجود فاقد آگاهی و علم، بازیچه چیست؟ یا بازیچه کیست؟ زیرا اگر جز فلک چیزی وجود نداشته باشد که آن را به بازی بگیرد، چگون خود فلک هم فاقد آگاهی و علم است، پس هر کاری که فلک انجام می دهد، عملی است جبری نه به بازی گرفتن دیگر موجودات و انسانها. با این تحقیق روشن می شود که گوینده رباعی نه با علم کاری داشته است و نه با فلسفه. به نظری دنیا، و به اصطلاح او فلک، موقعی

۱. لعبت = پیکر نگاشته عروسك (منتهی الادب) و همچنین به معنای سخت نادان و احمق است. بازیچه (زمخشری).

جدی بود که به کام اومی گشت و حال که نمی گردد پس:

مالعبتکانبیم و فلک لعبت باز از روی حقیقتی نه از روی مجاز

به نظر می رسد این گونه اشخاص هیچ فکری دربارهٔ نظم و قانون عالم هستی نمی کنند و در این مسائل نمی اندیشند که به قول شیخ محمود شبستری:

اگر يك ذره را برگیری از جای خال یابد همه عالم سراپای

اینان عینکی به چشمان خود زده اند که شیشه های آن جز خواسته های حیات طبیعی محض آنان چیزی را نشان نمی دهد و با همین عینك است که هستی برای آنان تیره و تار و شوخی و لعبت جلوه می کند. و همین عینك آنان را به سوی مناظری (که فقط امیال حیوانی آنان را اشباع کند) می کشاند که احکام عقل سلیم و دریافتهای فطرت و وجدان پاکشان را نمی شنوند و در نمی یابند و بدین ترتیب خود را لعبتی برای خود می سازند. و با مغز خارج از اعتدال خیال می کنند که فلک آنان را لعبتکانی ساخته است! که با آنان بازی کند و درد و رباعی دیگر فلک از تأثیر در حیات انسانی تبرئه می شود :

در گوش دلم گفت فلک پنهانی

حکمی که قضا بود ز من می دانی ؟

در گردش خود اگر مرا دست بدی

خود را برهاند می ز سرگردانی

نیکویی و بدی که در نهاد بشر است

شادی و غمی که در قضا و قدر است

با چرخ مکن حواله کاندرده عقل

چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است

در رباعی اول گوینده حرکات قانونی کیهان بزرگ را سرگردانی می نامد. در صورتی که آنچه که از آنها مشاهده می شود همانطور که گفتیم: حرکات و موضع پذیرهای قانونی است، نه سرگردانی؛ و اگر گوینده یا گویندگان این گونه رباعیات از صفای درونی برخوردار بودند می فهمیدند که:

جمله اجزاء در تحرك در سکون	ناطقان کاناالیه داجعون
ذکر تسبیحات اجزاء نهان	غلغلی افکنده در این آسمان
جمله اجزاء زمین و آسمان	باتو می گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	باشما نامحرمان ما خامشیم
خامشیم و نعره تکرارمان	میرود تا پای تخت یارمان

ولی نه برای شما،

چون شماسوی جمادی می روید آگه از جان جمادی کی شوید

چهره اضطرار در آمدن به این دنیا در رفتن اذآن

(۱) آورد به اضطرارم اول ز وجود

جز حیرتم از حیات چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود
از آمدن و بودن و رفتن مقصود

(۲) گر آمدنم به من بدی نامدمی

ور نیز شدن به من بدی کی شدمی

به زان نبدی که اندر این دیر خراب
نه آمدمی نه شدمی نه بدمی

(۳) چون آمدنم به من نبد روز نخست
وین رفتن بی مراد عزمی است درست
برخیز و میان ببند ای ساقی چست
کازدوه جهان به می فروخواهم شست

(۴) بر لوح نشان بودنیها بوده است
پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده است
در روز ازل هر آنچه بایست بداد
غم خوردن و کوشیدن مایهوده است

(۵) چون روزی و عمریش و کم نتوان کرد
خود را به کم و بیش دژم نتوان کرد
کار من و تو چنان که رأی من و توست
از موم به دست خویش هم نتوان کرد

(۶) تا خاک مرا به قالب آمیخته اند
بس فتنه که از خاک برانگیخته اند
من بهتر از این نمی توانم بودن
کز بویه مرا چنین برون ریخته اند

(۷) خوش باش که پخته اند سودای تودی
فارغ شده اند از تمنای تودی

قصه چه کنی که بی تقاضای تسودی

دادند قرار کار فردای تسودی

(۸) آنها که به صحرای غل تساخته‌اند

بی او همه کارها پرداخته‌اند

امروز بهانه‌ای در انداخته‌اند

فردا همه آن بود که در ساخته‌اند

بررسی و نقد گروه دهم از رباعیات

بعضی از این رباعیات در مباحث گذشته مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. با این حال، مجموعاً در اینجا مطرح و تا حدود امکان آنها را بررسی و نقد می‌نماییم. بطور کلی گویندگان اینگونه رباعیات می‌خواهند بگویند: چنان که آمدن ما به این دنیا به اختیار ما نبوده و ما با جبر و اضطرار محض وارد این زندگی می‌شویم و از آن بیرون می‌رویم، همچنین همه کارها و اندیشه‌ها و نیتها و سخنان ما مستند به اختیار نبوده و ما مجبوریم. برای بررسی مشروح مطالب مربوط به جبر و اختیار مطالعه کنندگان محترم می‌توانند به کتاب جبر و اختیار نوشته نگارنده این سطور مراجعه فرمایند.

اینجانب نمی‌دانم آیا گوینده یا گویندگان این رباعیات مربوط به قضا و قدر در همه دقایق و اطراف این مسأله، که ۷۸ مبحث از آن را نگارنده این سطور در کتاب جبر و اختیار طرح و بررسی کرده‌ام، اندیشیده‌اند یا نه؟ و اگر اندیشیده‌اند به چه نتایجی رسیده‌اند که موجب شده با رباعیات مزبور، حساب آن همه مسائل را که ممکن است به صدها مسائل مهم دیگر تحلیل و تجزیه شوند، تصفیه نمایند؟ به هر حال آنچه که در رباعیات گروه دهم می‌بینیم، استدلال به جبر است که با استناد به عدم آزادی انسان در

آمدن به دنیا و رفتن از آن بیان شده است. در همه رباعیات هشتگانه این تلقی مشهود است. در مباحث گذشته اشاره کردیم که آمدن و رفتن از روی اجبار به هیچ وجه مستلزم ساخته شدن اجباری در این دنیا نیست، اگر دلایل علمی و مذهبی ما اثبات کرد که در این زندگانی از آغاز رشد روانی و مغزی از اختیار برخوردار می‌باشیم، آمدن و رفتن اجباری نمی‌تواند آن را مردود نماید و جریان زندگی آدمی از این قرار است که او از قدرت مقاومت در برابر عوامل و تصرف در انگیزگی علل به قدری برخوردار است که کار به شخصیت وی مستند باشد که دلیل اختیاری بودن کار است.

در رباعی شماره (۱) کلمه اضطرار بکار رفته است البته منظور جبر و اضطرار است. در این شماره می‌گوید: با جبر به این دنیا آمدم و با اکراه بیرون خواهم رفت و حیران مانده‌ام که این آمدن و مدتی در این دنیا بودن و سپس رفتن چه هدفی داشته است! این مسئله که ما با اکراه از این دنیا می‌رویم، لازمه‌اش این است که اگرچه ما جبراً به این دنیا آمده‌ایم، ولی عوامل و انگیزه‌های ادامه حیات و زیباییهای آن، به قدری است که بطور طبیعی نمی‌خواهیم از آن بیرون برویم. اگر کسی چنین اعترافی کند که در این دنیا عوامل و انگیزه‌های خوبی برای زندگی کردن وجود دارد، از نظر منطقی باید در این زندگانی متحیر و مردد نباشد، زیرا او می‌تواند با تجزیه و تحلیل آن عوامل و انگیزه‌ها تا حدودی به شناخت هویت حیات نزدیک شود و کسی که موفق به شناخت هویت حیات گردد، نه تنها در این دنیا حیرتش بر طرف نخواهد گشت، بلکه بخوبی خواهد فهمید که:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک

چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

بالا تر از این خواهد فهمید که:

حجاب وار برای زیارت رخ یار

سری کشیم و نگاهی کنیم و آب شویم

در رباعی شماره (۲) می گوید: اگر به اختیار من بود، قدم به این دنیا نمی گذاشتم. رد این شوخی را خود گوینده در مصرع دوم آورده و می گوید: حالا که جبراً آمده‌ام نمی‌خواهم از اینجا بروم و مرا با اکراه از این زندگی بیرون می‌کنند! و متوجه نشده است که زندگی در این دنیا باید بد باشد که انسان بگوید: اگر کار به اختیار من بود، به این دنیا نمی‌آمدم و اگر زندگی در این دنیا بد است، چرا به سختی از آن دل می‌کند و با اکراه می‌رود؟ آنچه که موجب نگرانی است، ما بعد زندگی است.

رباعی شماره (۳) تکرار همان اجبار در آمدن و رفتن است و برای این که درباره آن نیندیشد و غصه نفهمیدن علت آمدن و رفتن یا اندوه فرار از تکلیف و نشنیدن ندای وجدان، از پایش در نیاورد، می‌گوید:

«کاندوه جهان به می فرو خواهم شست».

رباعی شماره (۴) کارها و اعمال و سخنان و فعالیت‌های مغزی و روانی آدمی را مستند به آنچه که در لوح ثبت شده است نموده و می‌گوید: برو که کوشش و غم خوردن ما بیهوده است. این معنی مستند به روایتی است که به پیغمبر اکرم (ص) نسبت داده شده است که آن حضرت فرموده است: جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (قلم آنچه را که به وقوع خواهد پیوست تا روز قیامت نوشته و خشکیده است یعنی از کار فارغ شده است و آنچه که در لوح نوشته شده باید واقع شود). اولاً سند این روایت قطعی نیست و غالباً مرسل نقل شده است. ثانیاً فرض کنیم که چنین روایتی وجود دارد و واقعاً از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است، ولی همین روایت راهمه صاحب نظران و دانشمندان معتقد به اختیار و حتی کسانی که درباره جبر و اختیار نظرات گوناگون ابراز نموده‌اند، نیز دیده و آن را به خوبی تفسیر کرده‌اند. از آن جمله جلال الدین مولوی می‌گوید:

هم چنین تأویل قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ

بهر تحریض است بر فعل اهم

پس قلم بنوشت که هر کار را

لایق آن هست تأثیر و جزا

کز روی جف القلم کز آیدت

راستی آری سعادت زایدت

کرد دزدی دست شد جف القلم

خورد باده مست شد جف القلم

ظلم آری مدبری جف القلم

عدل آری برخوری جف القلم

تو روا داری روا باشد که حق

خود کند معزول از حکم سبق

که زدست من برون رفت است کار

پیش ما چندین میا چندین مزار

بلکه آن معنی بود جف القلم

نیست یکسان نزد او عدل و ستم

فرق بنهادم میان خیر و شر

فرق بنهادم ز بد هم از بهتر

بس جفا گویند شه را پیش ما

که برو جف القلم کم کن وفا

معنی جف القلم کی این بود

که جفاها با وفا یکسان شود

بل جفاها را جفا جف القلم

وان وفاها را وفا جف القلم

رباعیات شماره (۵) و (۶) و (۷) و (۸) بیاناتی مختلف درباره جبر است که با تشبیهاتی گوناگون می تواند ذهن ساده لوحان را به خود مشغول بدارد. ای کاش این

گوینده یا گویندگان رباعیات، يك رباعی هم در این مسئله بسیار بدیهی می‌سرودند که: هر انسانی اگر در خود احساس قدرت کرد که خود را در کارهایی که می‌کند از زنجیر عوامل پست حیوانی رها کند و کارها را به انگیزگی اصول و ارزشهای انسانی انجام بدهد و نامش را هم اضطراب و اکراه و جبر اندر جبر بگذارد، اقدام کند و معطل نشود، زیرا هیچ عاقلی مغز خود را در مناقشه‌های لفظی نمی‌فرساید. توضیح این که ما می‌بینیم انسانها کارهایی را به انگیزگی عوامل گوناگون صادر می‌کنند، مثلاً کتاب تألیف می‌کنند تا به ثروت یا مقام و شهرت اجتماعی برسند. جبریون می‌گویند: چه باید کرد، زیرا این اشخاص تحت تأثیر جبری عامل پول و یا مقام و شهرت اجتماعی قرار گرفته و کتاب را جبراً تألیف می‌کنند. سخن ما با این اشخاص این است که اگر هر يك از این انسانها قدرت فهم خوب و بد را داشته باشد و بداند که تألیف کتاب مفید، به انگیزگی آگاه ساختن اجتماع و پیشبرد آرمانهای معقول مردم جامعه، از آن جهت که نهالهای باغ خداوندی هستند، خوب است و سوداگری برای به دست آوردن ثروت و مقام و شهرت اجتماعی، نوعی پستی و رذالت و در نتیجه بد است، اگر قدرت دارد قدم خوب را بردارد، یعنی فقط به انگیزگی خدمت به مردم کتابی مفید تألیف کند و هزار بار فریاد بزند:

ای مردم، من تحت تأثیر انگیزگی خدمت به مردم مجبور شدم کتابی بنویسم، من مجبور بودم، و این جمله «من مجبور بودم» را تا آخر عمرش تکرار کند هیچ اشکالی وجود ندارد. و اگر قدرت فهم خوب و بد را ندارد و از توانایی رهایی از زنجیر ثروت، مقام و شهرت اجتماعی محروم است، ما هیچ سخنی با او نداریم. او است و وجدان و خدایش. اما قانون علیت که عده‌ای از اشخاص متفکر برای جبر استناد می‌کنند، می‌تواند طوری تفسیر شود که کمترین منافاتی با اختیار نداشته باشد. البته مشروح این مسئله را چنان که اشاره کردیم در کتاب جبر و اختیار مطرح نموده‌ایم و در اینجا فقط اشاره‌ای مختصر به این مسئله می‌نماییم.

برای صدور هر کاری از انسان علتی ضرورت دارد، نهایت امر در کارهای اختیاری، علت کار به جبر صد در صد نمی‌رسد و بلکه انگیزه کار به وجود می‌آید، سپس

شخصیت وارد میدان کار می شود و بدون احتیاج به وصول انگیزه به درجه علت جبری صد درصد (که در عالم طبیعت و جانداران دیگر حکمفرما است) کار را صادر می کند. به همین جهت است که دین اسلام اصرار شدید برای تقویت و تکمیل شخصیت می کند، زیرا شخصیت است که انسان را با نظاره و سلطه برد و قطب مثبت و منفی کار (که تعریف کار اختیاری است) موفق به کار اختیاری می نماید. این مسئله با این نکته مهم تأیید می شود که در کارهای اختیاری در هر لحظه ای که با فاعل کار ارتباط برقرار کنید و پرسید آیا برای ادامه کار تا لحظه بعدی مجبورید؟ می گوید: نه، من بسا اشراف و نظاره و سلطه شخصیت دو قطب مثبت و منفی کار، کار را انجام می دهم. با قطع نظر از تفکر علمی که با نظر به قانون «علیت» از جبر حمایت می شود، عده ای از اشخاص برای تسلیت خویشتن در برابر جنایتها و خیانت و تبه کاریهایی که در طول عمر خود مرتکب شده اند، متمسک به جبر می شوند! علم و اراده خدا را پیش می کشند که اگر خدا اراده نکرده بود، ما مرتکب آن غلطها نمی شدیم، اگر در علم خداوندی چنین است که من ظلم کنم و با این ظلم خودم را هم تباه کنم، باید مرتکب ظلم شوم. اینان به جای توبه و بازگشت به سوی خدا و ادای حقوق الهی و جبران حقوق مردم، فیلسوف می شوند! فیلسوفی که افترا به خدا و مبارزه با خویشتن و انکار از نتایج اولیه آن است. آیات الهی در قرآن مجید به اشکال مختلف اختیار انسانی را ثابت می کند مانند (۱) مسئول قرار گرفتن انسانها از اعمالشان: وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ (آنان را متوقف کنید زیرا آنان مسئولند) (۲) قرار دادن هر کسی در گرو اعمال خویش: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (هر نفسی در گرو عملی است که انجام داده است) (۳) مذمت و توبیخ قرار گرفتن در جبر تقلید از گذشتگان و فرهنگ آنان: إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (۴) ارائه طریق (هدایت تشریعی) از طرف خدا: إِنَّا هَدَيْنَاهُ

۱. الصافات، آیه ۲۴.

۲. المدثر، آیه ۳۸.

۳. الزخرف، آیه ۲۳.

السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا^۱ (ما انسان را به راه (صراط مستقیم فطرت) هدایت کردیم، تا این انسان شکر گزار می شود و راه فطرت را پیش می گیرد و یا کفران می ورزد و راه ضد فطرت را طی می کند). (۵) همه آیاتی که نعمتهای الهی را که وسایلی برای انجام تکلیف ارزشی (نه حیوانی جبری) است، یاد آور می گردد: وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ^۲ (و خداوند برای شما گوش و چشمان و دلها آفرید باشد که شکر گزار باشید). اگر اختیاری در کار نباشد، نمی توان از مردم شکرگزاری طلب کرد، زیرا مردم می گویند: چون علت جبری اقتضاء کرده است که آن نعمتها را به ما بدهی، طلب شکرگزاری آن هم با کلمه لعل (شاید که، باشد که) معنایی ندارد. و اگر علت جبری اقتضاء نکرده است، نعمتهای مزبور نمی بایست وجود پیدا کند. اما از طرف انسانها اگر علت جبری اقتضاء کند که آنان شکر گزار باشند، بدون تخلف شکر گزار خواهند بود و اگر علتی وجود نداشته باشد یا علت برای ناسپاسی وجود داشته باشد، آنان شکر خداوندی را نخواهند گذاشت. در هیچ يك از این صور «لعل» مفهومی ندارد. (۶) آیاتی که تصریح دارند: خداوند به هیچ کس و به هیچ وجه ستم نمی کند: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ^۳ (خداوند هیچ ظلمی برای مردم نمی کند، بلکه مردمند که به خود ظلم می کنند)؛ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِنْقَالَ ذَرَّةً^۴ (خداوند (حتی) به مقدار وزن يك ذره هم ظلم نمی کند). زیرا ظلم معلول جلب نفع نامشروع یا برطرف کردن نیاز است که هیچ يك درباره خدا قابل تصور نیست. البته معنای جمله اول آن نیست که خداوند برای جلب نفع مشروع، می تواند ظلم کند، زیرا جلب نفع مطلقاً برای خدا امکان ناپذیر است، زیرا مستلزم نقص و نیاز در خداوند است که هر دو درباره خدا محال می باشد. و در صورتی که نفع مشروع باشد برای مردم ظلم نیست و اما نسبت جلب نفع مطلقاً برای خدا چنان که گفتیم نسبت

۳. یونس، آیه ۴۲.

۱. الانسان، آیه ۴.

۴. النساء، آیه ۴۰.

۲. النحل، آیه ۷۸.

غلط است، چنانکه امام حسین بن علی علیهما السلام در دعای عرفه عرض کرده است: «خداوند! تویی نیازتر از آن هستی که خودت به خودت سودی برسانی؛ چه رسد به این که بندگان به تو سودی برسانند» (۷) تأثیر اراده انسانها در اعمالی که صادر می کنند: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ... وَ مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا (هر کس (متاع) این دنیای زودگذر را بخواهد برای او در همین دنیا آنچه را که متعلق مشیت ما است برای کسی که بخواهیم تعجیل نموده خواسته او را برمی آوریم، سپس برای او دوزخ را قرار می دهیم... و هر کسی که آخرت را بخواهد و برای آن بکوشد در حالی که مؤمن است، کوشش آنان مورد سپاس می باشد). در قرآن مجید بیش از ۶۰ مورد، خداوند متعال تأثیر اراده انسانها را در اعمالی که صادر می کنند، گرشزد فرموده است. اما اراده خداوندی - مسلم است که خداوند هر کاری را که اراده تکوینی کند، بدون اندک تخلفی، آن کار به وقوع می پیوندد و خداوند کارهای انسانی را چه خیر و چه شر اراده تکوینی نمی کند، بلکه انجام دادن کارهای نیک را دستور می دهد و از ارتکاب کارهای زشت نهی می - فرماید و این دستور و نهی کشف از اراده تشریعی او می نماید. دلایل عقلی و علمی رد جبر و اثبات اختیار تا حدودی در کتاب جبر و اختیار نوشته اینجانب طرح شده است.

بررسی گروه یازدهم قضا و قدر و بررسی و نقد رباعیات منسوب به خیامی

هشت رباعی در مجموعه رباعیات منسوب به خیامی، با تکیه به قضا و قدر لزوم هر گونه اعتقاد و پذیرش مسئولیت را در این زندگانی نفی می کند، ما این رباعیات را در بررسی گروه نهم تحت عنوان «۳) قضا و قدر و جبر ماورای طبیعی در رباعیات منسوب به خیامی» آورده ایم، لذا در این مبحث با اشاره به شماره آنها بررسی و نقد را طرح می کنیم: در شماره (۱) این مضمون آمده است که خداوند نیک و بد و هر آنچه که می بایست بدهد، در روز ازل به بشر داده است، غم خوردن و کوشیدن مایه بوده است! این مضمون

را در بررسی و نقد گروه دهم آورده و مشروحاً آن را توضیح داده و انتقاد کرده‌ایم، لطفاً مراجعه فرمایید.

در شماره (۲) از این گروه می‌گوید: حقیقت جهان يك امر مجازی است، لذا نباید برای تحمل این رنج درازتن به‌خواری داد. باید تن را به‌قضا سپرد و با آنچه که قلم تقدیر نوشته است ستیزه نباید کرد که بر نمی‌گردد. واقعا ما نمی‌دانیم که از مغز گوینده این رباعی در حقیقت و مجاز چه گذشته است که دنیا را يك امر مجازی دانسته است. اگر حقیقت چیزی است که دارای واقعیت با قطع نظر از درك و ذهن ما بوده باشد، دنیا دارای چنین واقعیتی است و ذهن گراییهایی جرج بارکلی، فیخته، شیلینگ، هگل، و غیرهم در برابر احساس مستقیم و دلایل بسیار محکم واقع‌گرایان، بی‌شباهت به شوخیهای بی‌معنی نیست.

و اگر حقیقت آن است که مشمول قانون باشد، کدامین نقطه را می‌توان در این جهان هستی پیدا کرد که قانونی نباشد اگرچه ناچیزترین نقطه بوده باشد؟ و اگر حقیقت آن است که استقلال داشته باشد، این جهان هستی با داشتن استقلال به‌جهت وابسته بودن به خداوند بزرگ، از موجودیت حقیقی و استقلالی برخوردار است. اگر منظور از حقیقت این است که ثابت باشد و تغییرات آن را دیگرگون نکند، این معنی هم در جهان هستی وجود دارد، یعنی با این که حوادث و رویدادها بعدی متغیر در جهان نشان می‌دهد، نظم و قانون با کمال وضوح بعد ثابت آن را نشان می‌دهد، چنانکه مولوی گوید:

قرنها بگذشت و این قرن نویست

ماه آن ماه است و آب آن آب نیست

عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم

گرچه مستبدل شد این قرن و امم

قرنها برقرنها رفت ای همام

ویسن معانی برقرار و بر دوام

شد مبدل آب این جوچند بار
عکس ماه و عکس اختر بر قرار
پس بنایش نیست بر آب روان
بلکه بر اقطار اوج آسمان

اگر مقصود از حقیقت این است که قابل درك و خواندن بوده باشد، آیا هیچ کتاب خوانا تر از این جهان هستی سراغ دارید که صفحات خود را بسا خطوط روشن برای خوانندگان - آری برای خوانندگان، نه برای کسانی که این کتاب را بالشی کرده زیر سر خود می گذارند و می خوابند - اینقدر آشکار نشان بدهد:

گرچه مقصود از کتاب آن فن بود گر تو اش بالش کنی هم می شود

در شماره (۴) و (۶)، فلك را از تأثیر در حیات انسانی تبرئه کرده و آن را به گردن قضا می اندازد، در صورتی که در چند قطعه از رباعیات گذشته فلك و چرخ را مورد ملامت قرار داده و ما را بازیچه دست فلك معرفی کرده است:

ما لعبت کانیم و فلك لعبت باز از روی حقیقتی نه از روی مجاز

در شماره (۵) فقط همین مطلب را که ما را می آورند و می برند و راز آمدن و رفتن را برای ما بازگو نمی کنند، می آورد، و پاسخ این مسئله در گذشته مطرح شده است. در رباعی شماره (۷) می گوید هفتاد و دو سال شب و روز اندیشیده ام و چیزی نفهمیده ام! اگر آرزوی گوینده رباعی این بوده است که همه حقایق جهان هستی آنچنان که برای آفریننده آنها یعنی خداوند سبحان آشکار و معلوم است، برای او هم آشکار و معلوم باشد، این ساده لوح اشتباه کرده است، زیرا اگر به جای هفتاد و دو سال هفتاد و دو میلیارد سال هم می اندیشید، باز به جایی نمی رسید، زیرا دانستیهای ما با وسایل و هدف گیریهایی که در اختیار داریم محدود و نسبی می باشند. با این حال چنان که در گذشته اشاره کردیم، این دانستیهای محدود از دریافتهای بسیار فراگیر و عمیق که از

اعماق فطرت انسانها برمی آید، چنان روشن و صیقلی می گردد که انسان را از آرامش بسیار با عظمت روحی برخوردار می نماید. وقتی که برای يك انسان این دریافت با عظمت رخ می دهد که او در يك آهنگ بسیار پر معنی شرکت کرده است، محدودیت شناخت ابزار به وجود آورنده این آهنگ هیچ ضرری به حال او وارد نمی کند. هنگامی که يك انسان این دریافت والا را دارا شود که ارزش انسان به جهت وابستگی او به مشیت بالغة الهی است از محدودیت معلومات خویش درباره کیفیت و کمیت های ارزشهای انسانی، احساس رنج و سرگردانی نمی کند.

زبانی گویا به: وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا^۱ (وبگو ای پروردگار من، بر علم من بیفز) از قلبی خبر می دهد که با ذکر خداوندی به مقام اطمینان رسیده است: أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ^۲ (هشیار باشید با یاد خداوندی دلها آرامش پیدا می کند). این زبان و قلب از عقلی خبر می دهند که با فروغ الهی اشراف به هستی پیدا کرده است:

عقل ما بر آسیا کی اعتلا کردی چنین گر نه عقل مردمی از کل خویش اجزاستی
در شماره (۸) می گوید: اگر قدرت تصرف در لوح ازلی را داشتم، شادی را فراگیر و غم را ریشه کن می کردم! این گوینده نمی داند که اگر چنین قدرتی داشت، آنچه که ضرورت داشت، این بود که اولاً اختیار او حرها باید به دست بگیرد و سپس لوحه را چنان بنویسد که جهان خلقت دگرگون شود، ماده و مادیات یا تراحم آنها با یکدیگر و احساسات گوناگون انسانی از بین برود!

پاسخ اصلی گفته چنین اشخاص این است که غمها بطور کلی بر سه نوع عمده تقسیم می گردند مانند شادیهها که بر سه نوع عمده تقسیم می شوند:

(۱) غم و شادی طبیعی محض، (۲) غم و شادی روانی، (۳) غم و شادی روحانی عالی. اما غمها و شادیهای طبیعی محض که عوامل به وجود آورنده آنها در طبیعت عینی و غرایز طبیعی انسانها تعبیه شده است، به جهت تناوب و دگرگونی که

۱. کف، آیه ۱۱۲.

۲. رعد، آیه ۲۸.

دارند، انسان را در احساس سقوط مطلق (در هنگام غم هر چند که شدید باشد) غوطه ور نمی سازند، چنان که در احساس انبساط مطلق (در هنگام شادی هر چند که شدید باشد) فرو نمی برند. از یک جهت می توان گفت: عوامل به وجود آورنده غمها به اضافه حکمت‌های عالی تری که دارند، مانند تربیت و تهذیب نفس و کیفر خطاها و غیر ذلك، می توانند شادیه‌ها را هم معنی ببخشند و آنها را قابل دریافت نمایند.

غمها و شادیه‌های روانی که ناشی از عوامل و انگیزه‌های روانی مانند جهل و علم، اسارت در جبر و آزادی و غیر ذلك در صورتی که روان انسانی تقویت شود و شخصیتش رشد یافته باشد، بدون تردید نه فقط در موقع هجوم عوامل غم و اندوه احساس شکست و سقوط نمی کند، بلکه حتی می تواند از تلخی غمهای طبیعی محض نیز بکاهد و آنها را قابل تحمل بسازد، اما غمها و شادیه‌های روحانی که نصیب انسانهای رشد یافته و قرار گرفته در جذبۀ کمال می گردند، از عالی ترین آرمانهای آن انسانها می باشند که متأسفانه در هر دوران و در هر جامعه‌ای در اقلیتند.

شادیه‌های روحانی همان سرور و انبساط و ابتهاجهایی است که از طی مراحل والایی که روح انجام می دهد به وجود می آیند. این شادیه‌ها به هیچ وجه قابل مقایسه با آن دو قسم شادی طبیعی محض و روانی نمی باشند. شاید بتوان گفت: اصلاً این شادی روحانی به جهت عظمتی که دارد با آن دو شادی روانی و طبیعی محض اشتراك در ماهیت ندارند.

به همین ترتیب غم و اندوه‌های روحانی عالی به جهت ارزش و عظمتی که دارند، قابل مقایسه با غم و اندوه‌های طبیعی و روانی نمی باشند. در چند بیت زیر دقت فرمایید:

ندهی اگر به او دل به چه آرمیده باشی

نگزینی ارغم او چه غمی گزیده باشی

(ملا محسن فیض کاشانی)

آب حیات منست خاک سرکوی دوست
گردو جهان خرمیست ماوغم روی دوست

(سعدی)

ترسم بروم عالم جان نادیده
در عالم جان چون روم از عالم تن
بیرون روم از جهان، جهان نادیده
در عالم تن عالم جان نسا دیده

آیا ترس و غمی که ناشی از اشتیاق شدید به دیدار محبوب و جریان روزگار و جبران است می تواند با غمهای طبیعی مانند فقدان ثروت قابل مقایسه باشد؟ آیا ترس و اندوهی که از عدم شناخت و از ناآشنایی جهان هستی که سالیان عمر را در آن زندگی کرده و احساس می کنیم که آهنگ فوق العاده با عظمتی در آن نواخته می شود، با ترس و اندوه از گم شدن مقداری پول که قابل جبران است و یا قابل جبران نیست ولی حیات را به خطر نمی اندازد، یکی است؟

حقیقت این است که همانطور که در گذشته اشاره کردیم: گوینده یا گویندگان این نوع رباعیات از سطوح ابتدایی درك شدن آنها تجاوز نکرده اند.

آیا قضا و قدر دست و پای انسان را بسته است؟

برگردیم به مسئله قضا و قدر. فلاسفه و متکلمین و مفسرین در تفسیر و حدود و مختصات این دو مفهوم مباحثی فراوان مطرح نموده اند. فقط برای قضا حدودده معنی ذکر کرده اند، ولی معانی که برای قدر گفته شده است، دارای جامع مشترکی است که می توان گفت: همان هندسه (اندازه) و نقشه منظمی است که از قضا در پهنه عالم هستی تحقق پیدا کرده است. آسیبی که از نفهمیدن معنای واقعی قضا و قدر در اسلام و دیگر ادیان الهی به معارف ماورای طبیعی وارد شده است بسیار بزرگ است و چه آسیبی بزرگتر از این که عده ای از ناآگاهان را وادار ساخته است که بگویند اندیشه قضا و قدر موجب می شود که انسان خود را دست بسته تسلیم حوادث روزگاران

بنماید و چنین ملتی نمی‌تواند در این دنیا حرکتی به سوی سعادت خویش و دیگران داشته باشد. این اعتقاد درباره قضا و قدر که باید گفت: از دیدگاه اسلام از عوامل محرك انسانها می‌باشد، صد درصد غلط است. در توضیح این معنی، مطالبی را در کتاب جبر و اختیار (از صفحه ۲۴۹ تا ۲۵۸) می‌آوریم:

«علت این اعتقاد (قضا و قدر حرکت را از انسان سلب می‌کند) را در غریبه‌ها می‌توان در عدم اطلاع از ادیان مخصوصاً دین اسلام جستجو نمود، در حالی که سبب چنین اعتقاد باطل را در افکار شرقیها به اضافه عدم اطلاع از مواد دینی خود در نکبت و ادباری که به جوامع آنها رو آورده است می‌توان جستجو کرد. این مسئله از جنبه تاریخی تقریباً اثبات شده است که هر فرد یا جامعه‌ای که نتوانست یا نخواست که به آرمانهای مادی و معنوی خود برسد، خود را با کلماتی از قبیل قضا و قدر و سرنوشت و شانس و تصادف و اتفاق تسلیم می‌دهد، همین مضمون را پیغمبر اکرم (ص) چنین فرموده است: «دورانی برای این امت پیش می‌آید که مرتکب معاصی و تباهی می‌گردند، و برای توجیه این سقوط و تباهی، می‌گویند: قضا و قدر خداوندی چنین اقتضا می‌کرد، اگر چنین اشخاصی را ملاقات کردید به آنها بفرمایید که من از آنها بیزارم.»^۱

بعضی از شعرای ما شرقیها در این باره دوپهلو رفتار کرده‌اند، گاهی چنان مسئله قضا و قدر را به میدان کشیده و آن را حاکم مطلق قراردادده‌اند که اصلاً راهی برای حرکت آزاد انسان باقی نگذاشته‌اند.

انوری می‌گوید:

اگر محول حال جهانیان نه قضاست

چرا مجاری احوال برخلاف رضا است؟

بلی قضاست بهر نیک و بد عنان کش خلاق

بدان دلیل که تدبیرهای جمله خطاست

هزار نقش برآرد زمانه و نبود
یکی چنان که در آینه تصور ماست

صائب می گوید:
شبم نکرد داغ دل لاله را علاج
نتوان به گریه شست خط سرنوشت را

حافظ می گوید:
رضا بداده بده و ز چنین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشادند

ونیز می گوید:
درکوی نیک نامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

با این حال می گوید:
گرچه وصالش نه به کوشش دهند
هر قدر ای دل که توانی بکوش

از آن طرف سعدی می گوید:
نابرده رنج گنج میسر نمی شود
مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

ومی گوید:
گرچه تیر از کمان همی گذرد
از کماندار بیند اهل خرد

ناصر خسرو می گوید:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را

بسرون کن ز سر بساد خیره سری را

بری دان ز افعال، چرخ برین را

نکوهش نشاید ز دانش، بری را

چو تو خود کنی اختر خویش را بد

مدار از فلک چشم نیک اختری را

این شاعران دربارهٔ نسبت کارهای انسانی به عوامل خارج از اختیار مطالب متضادی را گفته‌اند، و چون شخصیت‌های بزرگی بوده‌اند، لذا رهبری افکار را تا اندازه قابل توجه به عهده گرفته‌اند، مخصوصاً تأثیر آنان در افکار سطحی، که قدرت تشخیص حقایق از خیالات را نداشته‌اند زیادتر بوده است، به هر حال اعتقاد به قضا و قدر و سرنوشت به مفهومی که در افکار معمولی رسوخ پیدا کرده است، یکی از عوامل سقوط و بدبختی فردی و اجتماعی می‌باشد، ما تا آنجا که بتوانیم دربارهٔ قضا و قدر الهی مطالبی را بیان می‌کنیم، تا شاید در برطرف ساختن این موهومات و خیالات بیجا اثری داشته باشد.

مطلب یکم) قضا در آیات قرآنی به هفت معنی استعمال شده است: علم، اعلام، حکومت، حتمیت، تکلیف، آفریدن، اتمام، معانی دیگر را می‌توان به این مفاهیم ملحق ساخت.

اما قضا به معنای علم و اعلام (دانستن و خبر دادن) اصلاً به عوامل فعالیت‌های انسانی ارتباطی ندارد، چنان که در مباحث گذشته مشروحاً بیان نموده‌ایم. اما امر و تکلیف، با در نظر گرفتن این که خداوند بایستی وسایل تکامل انسانی را خواه از جنبهٔ فردی و خواه از جنبهٔ اجتماعی برای انسانها پیشنهاد فرماید، ربطی به اجبار انسان ندارد، بلکه امر و تکلیف، به توسط عقول و پیغمبران، عامل محرك انسانها برای فعالیت می‌باشند.

پس می‌توان گفت که: قضای خداوندی این است که با دستورات و تکلیف

مناسب راه صلاح و فساد انسانها را مشخص فرماید، ولی چنان که گفتیم این خواست خداوندی نه تنها دلیل جبر نیست، بلکه دلیل لزوم تلاش با اختیار نیز می باشد، زیرا اگر اختیاری در کار نبود، اصلاً تکلیف مفهومی نداشت، چنان که برای جمادات و گیاهان و حیوانات غیر از جریان طبیعی خود، تکلیفی وجود ندارد. اما قضا به معنای حکومت، صفتی است که مخصوص به خداوند نبوده بلکه هر جامعه و ملتی برای خود حاکم دارد، که حق را از باطل تفکیک می کند، نهایت این است که حکام و قضات بشری، ممکن است تحت تأثیر اغراض شخصی قرار بگیرند یا حد اقل اشتباه کنند، در صورتی که خداوند بزرگ، به جهت عدالت و دانایی و بی نیازی مطلق خود محال است که مخالف واقع حکومت نماید: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» (خداوند قضاوت به حق می کند). اما قضا به معنای حتمیت و آفریدن، در هیچ يك از آیات قرآنی به کارهای اختیاری انسانها مربوط نبوده، بلکه قضا به این معنی، همیشه به آفرینش دستگاه طبیعت و آثار طبیعی کردارهای انسانی مربوط می باشد و به عبارت روشن تر، کلمه قضا که در آیات قرآنی در حدود ۶۰ مورد بامشتقات مختلف، استعمال شده. در هیچیک از این موارد کوشش و فعالیت های اختیاری انسان را با قضا و قدر مربوط نفرموده است. یعنی شما در هیچ يك از آیات قرآنی نخواهید دید که بگوید:

چون مقتضای قضا و قدر این بود که فلان شخص یا فلان ملت، ظلم به خود یا به دیگران نمایند، به این جهت آنان ظلم نمودند، و یا آیه ای به این عنوان پیدا کنید که بیمار برای بهبودی خود به طبیب مراجعه نکند، زیرا قضا و قدر خواسته است که او بیمار بماند. یا ملتی که در نتیجه نادانی و ستم کاری - که به سقوط منجر خواهد گشت - کاری را برای اصلاح حال خود انجام ندهند، زیرا اقتضای قضا و قدر خداوندی این است که آن جامعه ساقط گردد و اگر کسی به قرآن چنین نسبتی بدهد، یا نادان است، یا غرض ورز. بلی نتیجه تبهکاری و بطالت و نادانی، که معارل بی لیاقتی، یاسود پرستی انسانی است، در جهان هستی منعکس خواهد شد. چنان که در علم خداوندی هم منعکس است.

عمده دلیل این که خداوند کارهای اختیاری انسانها را در قضا و قدر تثبیت نفرموده است، این است که اگر خداوند با قضا و قدر کارهای اختیاری ما را ثبت کرده است، ناچار آنها را خواسته است، زیرا بدون اراده و مشیت قضا و قدر تثبیت نمی گردد، در صورتی که در مباحث گذشته مشروحاً بیان نمودیم که خداوند کارهای ما را تحت اراده و مشیت تکوینی خود قرار نداده است. ممکن است گفته شود: خارج بودن کارهای اختیاری انسانها، از حیطه قضا و قدر خداوندی، با سیستماتیک بودن جهان هستی منافات دارد. می گوییم این احتمال، توهمی بیش نیست، زیرا کارگری که در یک کارگاه سیستماتیک از روی اختیار کاری را انجام می دهد، هیچ گونه اختلالی در مجموعه هماهنگ آن کارگاه به وجود نمی آید. این مسئله را در گذشته مشروحاً بیان نموده ایم، و در آینده نزدیک نیز متذکر خواهیم گشت.

مطلب دوم) از بیانات گذشته می توان برای قضا، این تعریف را قبول نمود. قضا عبارت است از سیستماتیک شدن جهان هستی که با اراده خداوند جلت عظمت انجام گرفته است، و این قضا به کارهای اختیاری انسانها ارتباطی ندارد. اگرچه نتایج آنها، در مجموعه هماهنگ، منعکس می گردند.

مطلب سوم) برای تثبیت قطعی مطالب گذشته، و این که اسناد دادن کارهای اختیاری انسانها به قضا و قدر مخالف مشیت خداوند است، صدها آیه قرآنی را می توان در نظر گرفت. آیات با صور مختلفی کوشش و سعی و فعالیت های انسانی را تمجید می کند و کسانی را که تباهیهای خود را به مشیت و قضای خداوندی مستند می کنند به شدت توبیخ می نماید: آیه «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ شَيْءٍ» (اگر خداوند می خواست ما غیر از او نمی پرستیدیم) را به یاد بیاوریم، در این آیه خداوند مردم را توبیخ می کند که چرا تباهیهای خودتان را به گردن من می اندازید؟

احمد بن حنبل و عده ای دیگر نقل کرده اند، روزی سارق را پیش عمر بن الخطاب آوردند، عمر گرفت: چرا سرقت کردی؟ سارق گفت: قضا و قدر خداوند

چنین اقتضا می کرد. عمر او لایسی تازیانه به اوزده سپس حد سرقت را جاری کرد و گفت: حد برای سرقت وسی تازیانه برای افترا به خداوند.
 (مطاب چهارم) صحیح است که انسان درزندگی خود، آنچه را که می خواهد چنین نیست که همه آنها را انجام دهد، و به عبارت ادبی:

بِرد کشتی آنجا که خواهد خدای
 و گر جامه بر تن درد ناخدای

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُذَرِّكُهُ
 تَجْرِي الرِّيحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ

به نظر ما در مسئله انسانها، این نکته با اهمیت ترین نکاتی است که بایستی مورد توجه قرار بگیرد، هیچ گونه جای تردید نیست که خواسته های انسانی در امتداد زندگی همیشه بر آورده نمی شود. انسان مقاصدی را تعقیب می کند و در مقدمات و وسایل آنها غایت کوشش را به جا می آورد. ولی نه تنها به آن مقاصد نمی رسد، بلکه گاهی مانند تشنه ای است که برای رفع عطش، به رودخانه ای رومی آورد و در همانجا غرق می شود و همان وسایل و مقدمات باعث دوری او از مقصد می باشد، و به عبارت ادبی، به قول مولانا:

از قضا اسکنجین صفرا فزود روغن بادام خشکی می نمود

آیا در این حوادث، قضا و دست خداوندی در کار نیست؟ آیا انسان در این حوادث بی اختیار نیست؟

می گوئیم مقدمه اول صحیح است، زیرا محسوس است که عوامل مجهول خارجی، آنچنان با خواسته های ما به مبارزه بر می خیزند و آنها را خنثی می کنند که حتی احتمال آنها را نیز در ذهن خود نمی یافتیم.

این گونه تضاد با خواسته‌ها، حتی به انسان در حال انفراد هم منحصر نیست، بلکه جوامع بشریت هر مقدار هم دقیق‌ترین سیستم را دارا بوده باشند، به این تضاد مبتلا هستند. همین قضیه باعث شده است که بعضی از متفکرین بگویند: يك عامل مجهول تمام حوادث جزئی و کلی جهان و انسان را رهبری می‌کند، مانند اوزوالد اشپنگلر و غیره.

پس در این مسئله بایستی دو عامل مهم را در نظر گرفت:

(الف) این که در تمام دستگاه طبیعت علتی بی معلول و معلولی بی علت نمی‌باشد. (نهایت این است که شرط هم سنخ بودن علت و معلول در همه شئون زیربنایی و روبنایی طبیعت ضرورت ندارد.)

(ب) محدود بودن وسایل ادراك انسانی است درباره هر دو قلمرو انسان و جهان حقیقتاً و بدون مبالغه مقدار شناسایی ما بی اندازه محدود است، بلکه معلومات ما در باره وجود خود، که نزدیکترین اشیاء به ماست متأسفانه خیلی نارساست، این حقیقتی است که چه امروز و چه دیروز تمام متفکرین عالی مقام شرقی و غربی به آن اعتراف دارند. با در نظر گرفتن این دو عامل منطقی، روشن است که خواسته‌ها و تمایلات ما آنچنان که انتظار داریم عملی نخواهند گشت، ولی هیچ کدام و نه مجموع این دو عامل، کوچکترین دلیل بر مجبور بودن انسان نخواهند بود، زیرا پس از آن که ما با ادله قطعی ثابت کردیم که انسان از نیروی اختیار بهره‌مند می‌باشد این اختیار را با محدود بودن شعاع کارهای اختیاری انسانها نمی‌توان نادیده گرفت.

و به عبارت روشن‌تر، دلایلی که برای اثبات اختیار مطرح کردیم مستلزم اثبات نامحدود بودن اختیار نیست، ما می‌دانیم که اختیار انسان در مقابل سایر عوامل برونی و درونی محدود است ولی اختیاری وجود دارد و در عین حال محدود است.

فرض کنیم عده‌ای تیر انداز، از نقاط مختلف هدفی را مشخص نموده و می‌خواهند با تیر آن هدف را بزنند و چنین فرض کنیم که آن تیر اندازان همدیگر را نمی‌بینند. آنان تیر اندازان خوبی هستند، و هدف برای همه آنان قابل اندازه‌گیری

می باشد، وسایل تیراندازی را هم کاملاً در اختیار دارند. این عده شروع به تیراندازی می کنند. با ملاحظهٔ جمیع عوامل و پدیده های مربوط، بایستی تیرها به هدف اصابت کند، ولی چون آن تیراندازان یکدیگر را نمی بینند، تیری از یک طرف به سوی هدف رها می گردد، از طرف مقابل تیر دیگری به همان هدف متوجه می شود، این دو تیر در وسط راه، با یکدیگر تصادم نموده از وصول خود به هدف جلوگیری می کنند. در این مثال از آن جهت که تیر به هدف نرسیده است کوچکترین مخالفتی با قانون علت و معلول وجود ندارد، زیرا کوچکترین تخلفی از قوانین تیراندازی رخ نداده است، هدف جای خود را عوض نکرده است، فقط چیزی که هست این است که این دو تیرانداز، عامل تصادم دو تیر را با یکدیگر محاسبه نکرده اند، یعنی آنها احتمال نداده اند که ممکن است تصادمی برای آن دو تیر پیش بیاید یا ممکن است یقین کرده باشند که اصلاً مانعی در کار نیست. ملاحظه می شود که در این مثال، هیچ گونه خلاف قوانین طبیعی و انسانی صورت نگرفته است، حوادث جاریه در انسانها و طبیعت، گاهی به شکل مزبور درمی آیند، مردم سطحی آن را شانس و بخت و اتفاق می نامند، در صورتی که کوچکترین اتفاق، به معنای تصادف در هیچ یک از حوادث انسانی و طبیعی وجود ندارد. بارش ابر بر دره و اترلودر ژوئن سالی که ناپلئون به واترلولشکر کشی می کرد، بطوری که آن دره را به دریای گل مبدل ساخت کوچکترین خلافی نسبت به قوانین طبیعت انجام نداده است، زیرا ابری که دارای بارش است با مساعدت هوا خواهد بارید، اگر زمین خالک نرم باشد، آن را به گل مبدل خواهد ساخت و اگر اشیاء سنگین از روی آن گله عبور کنند، در آن فرو خواهند رفت، مگر خواهد سرباز و اسبهای ناپلئون باشد، یا قلوه سنگی که از دامنه کوهی به آنجا بغلطد. همچنین زود رسیدن سرمای روسیه که ناپلئون را با حالت شکسته به مراجعت مجبور ساخت، هیچ گونه مخالف قانون طبیعت نبود بلکه آنچه واقعیت دارد این است که به جهت محدود بودن افکار انسانی، عوامل زیادی در صفحهٔ محاسبهٔ انسان نمودار نمی گردند و در نتیجه تمام خواسته ها و اراده های او را نقش بر آب می کنند.

و اگر ما معنای قضا و قدر و سرنوشت را، انسان در نظر بگیریم، که خداوند بزرگ، در دستگاه پهناور هستی، میلیارد ها عوامل و پدیده ها را به جریان انداخته است، و این عوامل و پدیده ها گاهی برای انسان روشن و گاه دیگر، تحت محاسبه قرار نمی گیرند، مفهوم صحیحی را برای قضا و قدر و سرنوشت پیدا کرده ایم. این گونه تفسیر، درباره قضا و قدر، نه تنها انسان را در کارهای خود، مجبور نمی کند، بلکه او را وادار می کند در راه افزایش معلومات خود بکوشد، تا بتواند هر چه بیشتر آنها را تحت محاسبه در آورده، در زندگانی خود، با موفقیت بیشتری روبرو گردد، و هر مقدار که ناتوان و عاجز باشد، در همان مقدار مجبور بوده و کوچکترین مسئولیتی نخواهد داشت: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۱

از تمام ملاحظات این مبحث روشن شد که مسئله قضا و قدر، آزادی انسان را در کارهای اختیاری سلب نمی کند، و انسان را نه تنها از تلاش در رسیدن به زندگی صحیح جلوگیری نمی کند، بلکه می تواند عامل خوبی برای تشدید فعالیتهای انسانی باشد، و کسانی که از اصول و مدارك اسلامی اطلاع دارند، می دانند که اسلام باین که قضا و قدر را قبول می کند، در عین حال غایت کوشش را برای تنظیم زندگی مادی و معنوی دستور می دهد.

اما قدر، که با مشتقات مختلف استعمال می گردد، عبارت است از جنبه سیستماتیک بودن جهان هستی، و در حقیقت نسبت قضا به قدر نسبت کار است به نتیجه، فعل خداوند، قضا و شکل جریان دستگاه هستی قدر می باشد. زیرا قضا چنان که گفتیم، حقیقت خالقیت خداوند است. یعنی قضای خداوندی اشاره به این است که خداوند آفریننده دستگاه منظم و سیستماتیک جهان هستی است، و قدر نتیجه خالقیت او است که در روی تمام موجودات هستی نقش بسته است و این است معنای آیه شریفه «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»^۲

در قرآن مجید در ۱۲ مورد، کلمه قدر بطور دقیق و بدون کوچکترین تأویل، به

۱ البقره، آیه ۲۸۶.

۲ الاعد، آیه ۸.

همان معنای ریاضی بودن و هماهنگی بودن جهان هستی می باشد مانند: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»^۱ (ما همه چیز را باندازه ای معین آفریدیم)
 «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا»^۲

(و برای خدادار ملك شریکی نیست و خداوند همه چیز را آفرید و آنرا با اندازه ای معین قرار داد) و هیچ يك از این آیات کوچکترین دلالتی بر این ندارد که کارهای اختیاری انسانها ناشی از اختیار نبوده، بلکه ناشی از قدر می باشد. يك آیه در سورة الاحزاب بدین قرار است:

«سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ نَدْرًا مَقْدُورًا»^۳ مورد این آیه زینب دختر جحش است، که زن زید بن حارثه بوده است. پس از آن که زید، بارضایت خود زینب را طلاق داد و پیغمبر اکرم زینب را به ازدواج در آورد، خداوند - پس از بیان این داستان - می فرماید این قضیه مطابق سنت گذشتگان و قضا و قدر خداوندی است، نه این که این قضیه مطابق قضا و قدر بایستی به طور اجبار انجام بگیرد، زیرا چنان که در تفسیر قضا گفتیم، دخول کارهای ارادی بدون این که با اجبار خداوند باشد، در دستگاه سیستماتیک هستی، منافاتی با هماهنگی جهان ندارد. از پیغمبر اکرم (ص) پرسیدند: آیا حوادث جهان هستی تثبیت شده است؟ فرمود: «ما میان تثبیت شده و تثبیت نشده قرار گرفته ایم»^۴ همین مضمون را از کنفوسیوس چنین نقل می کنند:

«مرد شریف و آزاده همواره آرام و بردبار است، زیرا احکام خلقت و ضرورت حادثات جهان را می شناسد، ولی مرد عامی در همه کارها، تنها بازی طالع و اتفاق را می بیند، و از این رو پیوسته گرفتار دلنگی و خشم و آشفتگی است»^۵
 از آن طرف در همین مدرک می گوید:

۱. قمر، آیه ۴۹.

۲. فرقان، آیه ۲.

۳. احزاب، آیه ۳۸.

۴. چهره اختیار، خواجه نصیر طوسی، ص ۲۸.

۵. منتخب از مکالمات کنفوسیوس.

«کسی که اراده آسمان را نمی‌شناسد او آزاده نیست. کسی که آداب و رسوم زندگی را نمی‌شناسد، نمی‌تواند پایه محکمی برای زندگی داشته باشد.»

اگر مقصود کنفوسیوس، از عبارت اولی، جبر خالص بود، نمی‌توانست عبارت دومی را بگوید، زیرا شناخت آداب و رسوم زندگی، برای پایه ریزی زندگانی که کار خود انسان است، با جبر سازگار نیست.

البته عقیده به قضای الهی یا اراده آسمانی، برای ما در مقابل ناملایمات و فشارهای زندگی در آن موارد که نتیجه حرکات اختیاری ما نمی‌باشد، منطقی‌ترین وسیله آرامش هم خواهد بود.

آنان تول فرانس می‌گوید:

«قدرت و نیکوکاری ادیان است که به آدمی علت وجود و عواقب کار را تعلیم می‌دهد. وقتی که ما اصول عقاید فلسفه الهی را طرد نماییم، چنان که تقریباً ما همه در این عصر علم و آزادی فکر، چنین می‌کنیم، وسیله دیگری باقی نمی‌ماند که بدانیم چرا به دنیا آمده‌ایم؟ و به چه کار بدین جهان قدم گذاشته‌ایم؟ راز سر نوشت، ما جملگی را در اسرار نیرومند خود احاطه کرده است، و واقعاً باید به هیچ چیز نیندیشیم تا ابهام غم‌انگیز زندگی را احساس نکنیم و در جهالت مطلق، از علت وجودی ماست که ریشه غم‌واندوه ما وجود دارد. آلام جسمی و روحی شکنجه‌های روح و احساسات، سعادت و خوشبختی سفلگان، نکبت و ادبار در دستکاران همه اینها باز قابل تحمل می‌شد، چنانچه به فلسفه آنها پی می‌بردیم و به يك مشیت الهی معتقد بودیم، شخص مؤمن از شکنجه‌ها و عذابهای روحی خود لذت می‌برد... حتی گناهان و خطاهایی که از او سر می‌زند از وی سلب امید نمی‌کند، اما درد نیایی که هر گونه شعله ایمان خاموش شده درد و مرض حتی معنای خود را از دست داده و دیگر بجز شوخیهای زشت و مسخرگیهای شومی تلقی نمی‌شود.»

اگر به نظر شما چنین برسد، که این کلمات از گفته گذشتگان است و باید دید: امروزیها که بانیان تمدن هستند چه می‌گویند؟ باید در نظر گرفت که مسئله گذشته را

که آناتول فرانس درباره علت و حکمت زندگی نموده و می گوید: اگر ما به يك اراده الهی معتقد نباشیم زندگی چیزی غیر از مسخره نیست، از قدیم ترین دورانها در دسترس ما قرار می گیرد. ناصر خسرو پیش از این گفته است:

روزگار و چرخ و انجم سربسربازیستی
گر نه این روز دراز دهر را فرداستی

در همین روزهای فعلی نیز ژان فوراستی اقتصاددان برجسته قرن بیستم می گوید: «این ترقی و پیشرفت در عین حال سرگشتگی بشر را نیز افزایش داده است، همان طور که میزان خودکشی در کشورهایمانند سوئد هر روز بیشتر می شود، در حالی که این نسبت در کشورهای توسعه نیافته کمتر است، هرچه ترقی بیشتر می شود این سؤال برای او مطرح می شود: که چرا به دنیا آمده و چرا باید بمیرد؟ منظور از این آمدن و رفتن چیست؟»

و ما می گوئیم: روی تمام مطالعات که درباره جهان هستی و زندگی انسانی انجام گرفته است، اگر به يك مشیت خدایی قائل نباشیم، محال است که سؤال مزبور بطور صحیح جواب داده شود، و یا کاری کنیم که اصل این سؤال به فکر بشر خطور نکند. پس مسئله قضا و قدر، نه تنها محذوری برای کارهای اختیاری انسانها ایجاد نمی کند، بلکه بزرگترین و با اهمیت ترین سؤال ما را هم جواب می دهد.

خداوند، ما در این زندگی تا حد توانایی خود در اصلاح حال فردی و اجتماعی خود کوشش خواهیم نمود، و در عین حال محاسبه تورا در روی تمام کارهای جزئی و کلی که انجام می دهیم، تصدیق خواهیم کرد. و از ناملایمات تا آنجا که مربوط به مشیت تو است و از حدود اختیار ما خارج است یأس و ناامیدی به خود راه نخواهیم داد.»^۱

حرکت و فنای موجودات و گذشت عمر و محو شدن ذی‌باینها

- (۱) با یار چو آرمیده باشی همه عمر
لذات جهان چشیده باشی همه عمر
هم آخر کار رحلت خواهد بود
خوابی باشی که دیده باشی همه عمر
- (۲) اکنون که ز خوشدلی بجز نام ماند
يك همدم پخته جز می خام نماند
دست طرب از ساغر می باز مگیر
امروز که در دست بجز جام نماند
- (۳) افسوس که نامه جوانی طی شد
وان تازه بهار زندگانی طی شد
حالی که ورا نام جوانی گفتند
معلوم نشد که او کی آمد کی شد
- (۴) افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد
در پای اجل بسی جگرها خون شد
کس نامد از آن جهان که پرسم از وی
کا حوال مسافران دنیا چون شد
- (۵) يك چند به کودکی به استاد شدیم
يك چند به استادی خود شاد شدیم
پایان سخن شنو که ما را چه رسید
از خاک برآمدیم و بر باد شدیم

(۶) یاران موافق همه از دست شدند
در پای اجل یکان یکان پست شدند
بودیم بیک شراب در مجلس عمر
یک دور ز ما پیشترک مست شدند

(۷) بر مفرش خاک خفتگان می بینم
در زیر زمین نهفتگان می بینم
چندانکه به صحرای عدم می نگرم
نا آمدگان و رفتگان می بینم

(۸) دیدم به سر عمارتی مردی فرد
کاوگل به لگد میزد و خوارش می کرد
وان گل به زبان حال با او می گفت
ساکن، که چو من بسی لگدخواهی خورد

(۹) بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی
سرمست بدم چو کردم این اوباشی
با من به زبان حال می گفت سبو
من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

(۱۰) چون عمر بسر رسد چه بغداد و چه بلخ
پیمانه چو پر شود چه شیرین و چه تلخ
خوش باش که بعد از من و تو ماه بسی
از سلخ به غره آید از غره به سلخ

(۱۱) بر کوزه گری پریر کردم گذری
از خاک همی نمود هر دم هنری

من دیدم اگر ندید هر بسی بصری
خاك پدرم در كف هر كوزه گری

(۱۲) در كارگه كوزه گران رفتم دوش
دیدم دو هزار كوزه گویا و خموش
ناگاه یکی كوزه بر آورد خروش
كو كوزه گرو كوزه خرو كوزه فروش

(۱۳) مرغی دیدم نشسته در باره طوس
در پیش نهاده كله كيك اووس
با كله همی گفت كه افسوس افسوس
كو بسانگك جرسها و كجا ناله كوس

(۱۴) هنگام سپیده دم خروس سحری
دانی كه چرا همی كند نوحه گری
یعنی كه نمودند در آینه صبح
كز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

(۱۵) وقت سحر است خیز ای مایه ناز
نرمك نرمك باده خور و چنگك نواز
كانها كه بجایند نیابند بسی
و آنها كه شدند كس نمی آید با

(۱۶) ساقی گل و سبزه بس طربناك شدست
در یاب كه هفته دگر خاك شدست

می نوش و گلی بچین که تادر نگری
گل خاك شده است و سبزه خاشاك شده است

(۱۷) چون لاله قدح گیر به نور و زبدست
با لاله رخی اگر تو را فرصت هست
می نوش به خرمی که این چرخ کبود
تاگاه تو را چو خاك گرداند پست

(۱۸) هر که که بنفشه جامه در رنگ زند
در دامن گل باد صبا چنگ زند
هشیار کسی بود که با سیمبری
می نوشد و جام باده بر سنگ زند

(۱۹) برخیز و مخور غم جهان گذران
خوش باش و دمی به شادمانی گذران
در طبع جهان اگر وفایی بودی
نوبت به تو خود نیامدی از دگران

(۲۰) ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم
وین يك دم عمر را غنیمت شمريم
فردا که از این دیر کهن در گذریم
با هفت هزار سالگان سربسريم

(۲۱) تن زن چوبه زیر فلک بی باکی
می نوش چو در جهان آفت ناکی
چون اول و آخرت بجز خاکی نیست
انگار که بر خاك نه ای در خاکی

(۲۲) هریکچندی یکی بر آید که منم

بسا نعمت و با سیم و زر آید که منم
چون کارك او نظام گیرد روزی
ناگه اجل از کمین در آید که منم

(۲۳) برگیر پیاله و سبو ای دلجوی

تا بخرامیم گرد باغ و لب جوی
بس شخص عزیز را که چرخ بد خوی
صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی

(۲۴) از کوزه گری کوزه خریدم باری

آن کوزه سخن گفت ز هر اسراری
شاهی بودم که تاج زرینم بود
اکنون شده ام کوزه هر خماری

(۲۵) این کوزه که آبخواره مزدوریست

از دیده شاهیت و دل دستوریست
هر کاسه می که در کف مخموریست
از عارض مستی و لب مستوریست

(۲۶) چون ابر به نوروز رخ لاله بشت

برخیز و به جام باده کن عزم درست
کاین سبزه که امروز تماشا گه ماست
فردا همه از خاک تو برخواهد رست

(۲۷) آنها که شدند کهنه و آنها که نوند

هر کس به مراد خویش يك يك بروند

این کهنه جهان به کس نماند باقی
رفتند و رویم، و دیگر آیند و روند

(۲۸) در خواب بدم مرا خردمندی گفت
کز خواب کسی را گل شادی شکفت
کاری چه کنی که با اجل باشد جفت
می خور که به زیر خاک می باید خفت

(۲۹) در هر دشتی که لاله زاری بوده است
از سرخی خون شهر یاری بوده است
هر شاخ بنفشه کز زمین می روید
خالیست که بر رخ نگاری بوده است

(۳۰) ای بس که نباشیم و جهان خواهد بود
نی نام زما و نی نشان خواهد بود
زین پیش نبودیم و نبدهیچ خلل
زین پس چو نباشیم همان خواهد بود

(۳۱) با سرو قدی تازه تر از خرمن گل
از دست منه جام و دامن گل
زان پیش که ناگه شود از باد اجل
پیراهن عمر ما چو پیراهن گل

(۳۲) این کهنه رباط را که عالم نام است
آرامگه ابلق صبح و شام است

بزمی است که و اما زده صد جمشید است

گوریست که خوابگاه صد بهرام است

(۳۳) آن قصر که بهرام در او جای گرفت

آهو بچه کرد و شیر آرام گرفت

بهرام که گور می گرفتی همه عمر

دیدنی که چگونه گور بهرام گرفت

(۳۴) آن قصر که با چرخ همی زد پهلوی

بر درگاه او شهان نهادندی رو

دیدیم که بر کنگره اش فاخته ای

بنشسته همی گفت که کو کو کو کو

(۳۵) هر ذره که بر روی زمینی بوده است

خورشید رخی زهره جبینی بوده است

گرد از رخ نازنین به آرم فشان

کان هم رخ خوب نازنینی بوده است

(۳۶) ای پیر خردمند پگه تر بر خیز

وان كودك خاك بيز را بنگرتيز

پندش ده و گو که نرم نرمك می بیز

مغز سرکیقباد و چشم پرویز

(۳۷) بنگر ز صبا دامن گل چاک شده

بلبل ز جمال گل طربناك شده

در سایه گل نشین که بسیار این گل

از خاك برآمده است و در خاك شده

(۳۸) هر سبزه که بر کنار جویی رسته است

گویی ز لب فرشته خویی رسته است
پا بر سر هر سبزه بخواری ننهی
کان سبزه ز خاک لاله رویی رسته است

(۳۹) بردار پیاله و سبو ای دلجو

برگردد به گرد سبزه زار و لب جو
کاین چرخ بسی قد بتان مهر و
صدبار پیاله کرد و صد بار سبو

(۴۰) هان کوزه گرا بیای اگر هشیاری

تا چند کنی بر گل مردم خواری
انگشت فریدون و کف کیخسرو
بر چرخ نهاده ام چه می پنداری

(۴۱) در کارگه کوزه گری کردم رای

بر پله چرخ دیدم استاد بیای
می کرد دلیر کوزه را دسته و سر
از کله پادشاه و از دست گدای

(۴۲) این کوزه چو من عاشق زاری بوده است

در بند سر زلف نگاری بوده است
این دسته که برگردن او می بینی
دستی است که برگردن یاری بوده است

(۴۳) شادی بطلب که حاصل عمردمی است

هر ذره ز خاک کیقبادی و جمی است

احوال جهان واصل این عمر که هست
خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

(۴۴) پیش از من و تو لیل و نهار بوده است
در هر قرنی بزرگواری بوده است
هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین

آن مردمك چشم نگاری بوده است

(۴۵) رفتم که در این منزل بیداد بدن
در دست نخواهد بجز از باد بدن
آن را باید به مرگ من شاد بدن
کز دست اجل تواند آزاد بدن

(۴۶) از من رمقی به سعی ساقی مانده است
وز صحبت خلق بیوفایی^۱ مانده است
از باده دوشین قدحی پیش نماند
از عمر ندانم که چه باقی مانده است

(۴۷) این قافله عمر عجب می گذرد
دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری
پیش آر پیاله را که شب می گذرد

(۴۸) هنگام صبح ای صنم فرخ پی
بر ساز ترانه ای و پیش آور می

۱. قافیه این رباعی که «ساقی» و «باقی» است ایجاب می کند که در اصل بجای «بی وفایی»، احتمالاً «بی وفاقی» بوده باشد.

کافکند به خاک صد هزاران جم و کی
این آمدن تیر مه و رفتن دی

(۴۹) از جمله رفتگان این راه دراز
باز آمده‌ای کو که خبر پرسم باز
زینهار در این دوراهه آز و نیاز
چیزی نگذاری که نمی‌آیی باز

(۵۰) خاکی که به زیر پای هر نادانی است
کف صنمی و چهره جانانی است
درخشت که بر کنگره ایوانی است
انگشت وزیر یا سر سلطانی است

بررسی و نقد گروه دوازدهم از رباعیات

در این گروه از رباعیات که می‌توان گفت: بیش از هر يك از گروه‌های دیگر است، پایان یافتن زیباییها و طراوتها و انقراض دوران جوانی و ازین رفتن عوامل لذت و هجران ابدی یاران دمساز و همدم موافق و تبدل بهارهای حیات بخش به پاییزها و زمستانهای زندگی فرسا و ازین برنده گلها و ریاحین و سبزیها و به نهایت رسیدن سالیان عمر همه انسانها و رهسپار شدن همه آنان کاروان در کاروان به زیر خاک مطرح گشته است. این گروه از رباعیات به مردم توصیه می‌کند که در ذرات خاک امروز و گلهای کوزه گران و در خود کوزه‌ها و پیاله‌ها دقت کنید، خواهید دید: همه آنها چهره‌های زیبای زیبايان و دل‌های خوب رویان دلارام و دست‌وپاهای لطیف مه‌پیکرانی بوده‌اند که پیش از من و شما چند صباحی قدم بر روی این خاک‌کدان گذاشته و گذشته‌اند. که می‌داند، شاید یکی از دو دسته کوزه‌ای که امروز وسیله آب خوردن تست، خاک چشمان و لبان و بینی کلاه‌پا تر آن زیبای زیبايان قرون و اعصار است که روزی آنتوان سردار رومی در سردوراهی سیطره و سروری بر همه دنیا و وصال او قرار گرفت، و وصال او را برگزید، و دسته دیگرش ذرات خاک شده سم اسبی از خیل سواران اسکندریا دارا است.

در این رباعیات انواعی از نمودهای قابل مشاهده که فناپذیری و زوال همه چیز

را در این دنیا اثبات می‌کند، در قالب بسیار زیبای شعری و مخصوصاً با برخورداری از مثالها و شواهد محسوس بیان گشته است. به عنوان مثال رباعی زیر را می‌بینیم که گوینده یا گویندگان با بهره‌برداری از مثالهای چشمگیر، توانسته‌اند پایان یافتن همه زیبایی و قدرتها و پدیده‌های چشمگیر را مجسم نمایند:

این کهنه رباط را که عالم نام است
آرامگه ابلق صبح و شام است
بز می‌است که و امانده صد جمشید است
گور یست که خوابگاه صد بهرام است

آن قصر که بهرام در او جای گرفت
رو به بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر
دیدي که چگونه گور بهرام گرفت

ای پیر خردمند پگه‌تر برخیز
وان كودك خاك بیز را بنگرتیز
پندش ده و گو که نرم نرمك می‌بیز
مغز سر کیقباد و چشم پرویز

این پدیده شگفت‌انگیز حرکت را که همه چیز را در مجرای تحول و دگرگونی قرار داده و به قول هراکلیتوس «نمی‌گذارد هیچ انسانی دوبار به يك رودخانه وارد بشود» و به قول جلال‌الدین محمد مولوی:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
بی خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نونو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد

شاخ آتش را بجنبانی بساز

در نظر آتش نماید بس دراز

این درازی مدت از تیزی صنع

می‌نماید سرعت انگیزی صنع

همه انسانها می‌بینند و آن را درک می‌کنند و می‌دانند که همه لحظات و حیات آنان با تغییرات گوناگون که از پشت سرهم از راه می‌رسند، حتی يك آن ثبات و یکسانی ندارند. شاید با کمال جرئت بتوان گفت: بدان جهت که موضوع تغییر و تحول و دگرگونی، عام و شامل حیات همه انسانها در دنیایی است که آن هم در مجرای دائمی حرکت و تحول است، در همه معارف و ادبیات دنیا چه شرقی و چه غربی و چه دیروز و چه امروزه مطرح بوده و مخصوصاً در همه فرهنگهای ادبی تاریخ درباره این موضوع، مطالبی جالب وارد شده است. خلاصه، قرارداد قابلیت درك این پدیده بسیار عمومی را در انحصار عده‌ای معدود از شعراء و دانشمندان يك قوم، یا اختصاص دادن توجه به حرکت و تحول و نتایج و علل آن به زمانی خاص، یا در نتیجه هدف‌گیری معینی است و یا ناشی از بی‌اطلاعی اسف‌انگیز از احساسات و اندیشه‌ها و معارف بشری می‌باشد. بلی، می‌توان گفت: گاهی بعضی از ادباء و شعراء در بیان نمایشی از حقیقت این پدیده و عوامل و نتایج انسانها، مشتاقانه‌تر از عموم مردم عمل می‌کنند و مطالب لطیف‌تری را ابراز می‌دارند. از آن جمله قصیده‌ای است از ابوالعلاء معری در رثای يك فقیه حنفی که فنا و زوال موجودات و انسانها را به گونه‌ای مؤثر بیان نموده است:

(۱) غَيْرُ مُجَدِّ فِي مِلَّتِي وَاعْتِقَادِي

(۲) وَشَبِيهٌ صَوْتُ النَّعِيِّ إِذَا قِي

(۳) أَبْكَتْ تِلْكَ أَلْحَمَامَةُ أُمَّ غَنْتْ

تَسُوحُ بِسَاكِ وَلَا تَرْنَمُ شَادِ

سَ بِصَوْتِ الْبَشِيرِ فِي كَلِّ نَادِ

عَلَى فَرْعِ غُصْنِهَا أَلْمِيَّادِ

- (۴) صَاحَ هَذِي قُبُورُنَا نَمَلًا أَلَرَّحَبَ
- (۵) خَفِيفِ الْوِطَاءِ مَا أَظُنُّ أُدِيرُ
- (۶) وَقَبِيحُ بِنَاوِيْنِ قَدِيمِ الْعَهْدِ
- (۷) سِرِّانِ اسْطَعْتَ الْهَوَاءِ رُوَيْدًا
- (۸) رَبِّ لَخَدِيقُ صَارَ لَخَدًا مِرَارًا
- (۹) وَ دَفِينِ عَلَيَّ بَقَايَا دَفِينِ
- (۱۰) وَ سَلِ الْفَرْقَدَيْنِ عَمَّنْ أَحْسَا
- (۱۱) كَمْ أَقَامَا عَلَيَّ زَوَالِ نَهَارِ
- (۱۲) تَعَبَ كُلُّهَا الْحَيَاةُ وَ مَا أَعَا
- (۱۳) وَ الثُّرَيَّا رَهِيئَةً بِأَفْتِرَاقِ الشَّمَةِ
- (۱۴) وَلِنَارِ الْمَرِيخِ مِنْ حَدَثَانِ الدَّهْرِ
- (۱۵) زُحَلُ أَشْرَفُ الْكَوَاكِبِ دَارًا
- (۱۶) إِنَّ حُزْنَآ فِي سَاعَةِ الْمَوْتِ أَضْعَا
- (۱۷) ضِعْفَةً الْمَوْتِ رَفْدَهُ تَسْرِيحُ النَّفْسِ
- (۱۸) وَ اللَّيْبُ اللَّيْبُ مَنْ لَيْسَ يَغْتَرُّ
- (۱۹) الَّذِي حَارَتِ الْبَرِّيَّةُ فِيهِ
- (۲۰) بَانَ أَمْرُ الْإِلَهِ وَ اخْتَلَفَ النَّاسُ
- (۲۱) خُلِقَ النَّاسُ لِلْبَقَاءِ فَضَلَّتْ
- (۲۲) إِنَّمَّا يُنْقَلُونَ مِنْ دَارِ أَعْمَا

فَأَيْسَنَ الْقُبُورُ مِنْ عَهْدِ عَسَادِ
 - مَ الْأَرْضِ إِلَّا مِنْ هَذِهِ الْأَجْسَادِ
 هَوَانُ الْأَبَاءِ وَالْأَجْدَادِ
 لَا أَخْنِيَالًا عَلَى رُقَاتِ الْعِبَادِ
 ضَاحِكٍ مِنْ تَزَاحُمِ الْأَضْدَادِ
 فِي طَوِيلِ الْأَزْمَانِ وَالْأَبَادِ
 مِنْ قَبِيلِ وَ آتَسَا مِنْ بِلَادِ
 وَأَنَارًا لِمُذْلِجٍ فِي سَوَادِ
 جَبُّ إِلَّا مِنْ طَالِبٍ فِي آزْدِيَادِ
 سَلِ حَتَّى تُعَدِّفِي الْأَفْرَادِ
 مُطْفِئِ وَإِنْ عَلَتْ فِي آتِقِ سَادِ
 مِنْ لِقَاءِ الرَّدَى عَلَى مِيعَادِ
 فُ سُرُورٍ فِي سَاعَةِ الْمِيلَادِ
 - سُ فِيهَا وَالْعَيْشُ مِثْلُ السَّهَادِ
 يَكُونُ مَصِيرُهُ لِلْفَسَادِ
 حَيَوَانُ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادِ
 سُ قَدَاعٍ إِلَى ضَلَالٍ وَ هَادِ
 أُمَّةٌ يَحْسَبُونَهُمْ لِلنَّفَادِ
 لِي إِلَى دَارِ شِقْوَةٍ أَوْرَشَادِ

- (۱) (ازدید مکتب و اعتقاد من نوحه و شیون انسان گریان و ترانه بلبل بیهوده - و در برابر فنا و زوال دنیا - یکسان است.)
- (۲) (اگر درست مقایسه و بررسی شود، صدای کسی که خبر مرگ آورده یا مرده ای مسرت بخش - در هر مجلس و مجمعی که باشد - شبیه یکدیگرند.)
- (۳) (و مساوی است این که کبوتری بر شاخه ای مایل از درخت گریسته باشد یا

- (۴) (ای دوست عزیز من، این گورهای دوزان ما است که پهنه زمین را پر کرده است، کو آن گورها که از دوران عادی به وجود آمده‌اند.)
- (۵) (قدمی که بر میداری آهسته بردار، من روی زمین را نمی بینم مگر متشکل - به وجود آمده - از همین بدن‌ها.)
- (۶) (برای ما قبیح است قدم با اهانت روی خاکهای پوسیده پسران و اجداد گذاشتن، اگرچه زمان میان ما و آنان بسیار دور است.)
- (۷) (اگر بتوانی به آرامی نه از روی کبر در هوا حرکت کن نه بر خاکهای پوسیده بندگان.)
- (۸) (چه بسا يك قبر که بارها قبر شده و از تراحم اشخاص متضاد که به درون آن فرود آمده‌اند، خندان است.)
- (۹) (چه بسا دفن شده روی بقایای دفن شده‌ای در طول زمانهای بسیار ممتد انباشته می‌شود.)
- (۱۰) (از ستاره فرقدان - دو برادر - بپرس که چه قبایلی از انسان را دیدند که از این خاکدان گذشتند و آبادیها که روبه‌ویرانی نهادند.)
- (۱۱) (از همین فرقدان بپرس که چقدر پایان روزها را دیده‌اند و چقدر فرو - روندگان در تاریکی را مشاهده کرده‌اند.)
- (۱۲) (حیات سرتاسر خستگی است و من تعجب نمی‌کنم مگر از کسی که افزایش این زندگی را می‌جوید.)
- (۱۳) (ستاره خوشه‌وار ثریا که مجمعی از ستارگان دريك جا است در گرو پراکنندگی است تا در جمله آحاد پراکنده شمرده شود.)
- (۱۴) (برای آتش مریخ که گویی منطقه خود را شعله‌ور ساخته است خاموش کننده‌های از حوادث روزگار در انتظار نشسته است اگرچه درخشش و شعله‌هایش خیلی مرتفع باشد.)
- (۱۵) (زحل آن ستاره بالانشین که بهترین محل ستارگان را برای خود اختصاص

- داده است، موقع فرارسیدن وعده گاهش به دیدار مرگ روانه خواهد گشت.)
- (۱۶) (اندوهی هرساعت مرگ چند برابر شادی ساعت ولادت آدمی است.)
- (۱۷) (روبایی که مرگ آدمی را در آن فرومی برد، خوابی است که در آن می-آرامد و زندگی مانند شب بیداری با زحمت است.)
- (۱۸) (عاقل به تمام معنی کسی است که فریب این موجودیت را که سرنوشت نهایی اش فساد و فنا است نخورد.)
- (۱۹) (آنچه موجب تحیر انسانها است، حیاتی است که از مواد جامد به وجود بیاید - بروز نماید -.)
- (۲۰) (امر خداوندی آشکار است، این مردمند که بایکدیگر اختلاف می ورزند، گروهی به گمراهی دعوت می کنند و گروهی دیگر انسانها را هدایت می نمایند.)
- (۲۱) (مردم برای ابدیت آفریده شده اند، گمراه گشته است امتی که گمان می برد مردم روبه فنا و نابودی می روند.)
- (۲۲) (جز این نیست که مردم از این جایگاه اعمال منتقل می شود به سرای آخرت که برای اشیاء جایگاه مشقت و عذاب است و برای سعادت و کمال یافتگان جایگاه لذت و دیدار خداوندی.)
- قصیده معروف خاقانی شیروانی که درباره ایوان کسری در مدائن که با این مطلع شروع می شود:

هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن هان
ایوان مدائن را آینه عبرت دان

و از قصائد جاودانی در ادبیات فارسی به شمار می آید، از نظر فصاحت و بلاغت واقعاً در حد اعلا است. و مردم خود باخته به این دنیا و امتیازات گذران آن را با زیباترین مضامین بیدار می سازد و گذشت روزگاران و فنای هر موجودی را که در شکل

زیبا و نظم‌شگفت‌انگیز موجودیت خود، وارد صحنهٔ این خاکدان می‌شود و در مجرای دگرگونی‌های متنوع روبه‌زوال می‌رود به‌بهترین نظم و عالی‌ترین تشبیهات مجسم می‌سازد.

و بطور کلی شعرای اسلامی چه عرب و غیرعرب، دربارهٔ این حرکت و تحول و بروز و زوال، عالی‌ترین مضامین را بیان کرده‌اند. در رباعی زیر که گویندهٔ آن را نمی‌دانم، محصول حرکت روبه‌فنا را به‌قدری جالب بیان کرده است که گمان نمی‌رود در این موضوع بتوان بهتر از این مضمون را ساخت.

دنیا چو حبابست و لکن چه حباب

نه بر سر آب، بلکه بر روی سراب

آن هم چه سرابی که بینند به خواب

آن خواب چه خواب، خواب بدمست خراب

از آن شعرای بسیار مشهور که در سرعت زوال حیات آدمی، مطالب بسیار لطیفی گفته‌است، ابواسحاق اسماعیل بن قاسم بن سدید بن کیسان، معروف به ابو العتاهیه است که در دیوانش مطالب گوناگونی در موضوع مزبور دیده می‌شود.

ما به بعضی از عناوین اشعارش در اینجا اشاره می‌کنیم:

به دنیا عاشق مباش؛ زندگی نفسهای معدودی است؛ دنیا رو به خرابی است؛
دنیا فریبنده است؛ مردم از خاک و آب ساخته شده‌اند؛ دنیای تیره؛ نه مرد گانیم در این
دنیا نه زندگان؛ زیباینها (نیکوییهای) دنیا سرابی است؛ فناء نزدیک؛ سلام بر قبرها؛
مرگ در کمین نفوس؛ سختیهای مرگ؛ بزاید برای مردن و بسازید برای ویران شدن؛
ای کاش يك روز جوانی بر می‌گشت؛ قبرهای بی‌صدا؛ پیری که خبر آورندهٔ فنا است؛
ما مشغولیم و روزگار مان می‌گذرد؛ دنیا مانند سایه‌ای برگشته است؛ دگرگونیها و
مصائب روزگار؛ از خاک به سوی خاک؛ زمان را مورد سرزنش قرار داده؛ زیر و رو شدن
روزگار؛ دریغا بر برگ جوانی؛ ای فریب خورده هر کس که زندگی کند پیر می‌شود و

کسی که پرشد روبه مرگ است؛ چه نزدیک است زندگی به مرگ؛ منظره گورستانها؛ گویی اصلاً وجود نداشته‌ای؛ همه روبه فنا؛ لذا ید باطله؛ رویدادهای روزگار؛ دنیا خبرفناي خود را می‌دهد؛ دنیا غولی است رنگارنگ؛ دنیا رسواکننده است؛ گریز از مرگ امکان پذیر نیست؛ مناجات مردگان باتو؛ قبرهای پند دهنده؛ انسان مانند لباسی است کهنه؛ ای ساکن دنیا؛ تو در میان قبرها؛ ای فریب خورده دنیا؛ ای بینوا، بر خود گریه کن؛ مرگهای جهنده؛ همه ما نابود می‌شویم؛ مردم همه در قبرها مساویند؛ یأس و نومیدی از دنیا؛ بزودی از یادها فراموش خواهیم شد؛ تیر حوادث؛ اقوام و ملل پیش از ما کجا رفتند؟ کم و زیاد دنیا یکی است؛ هر جمعی روبه پراکندگی است.

حرکت و تحول از دو دیدگاه ابتدایی مخالف یکدیگر

آیا حرکت و تحول و دگرگونیهای دنیا گریه آور است؟ یعنی چون پدیده مزبور همه خواسته‌های آدمیان را تدریجاً از بین می‌برد، قوه را به ضعف، شادابی و طراوت را به پژمردگی و تباهی، زیبایی را به زشتی، جوانی را به پیری، هیجان و جنبش را به رکود و خمود، جمعیتها را به پراکندگی مبدل می‌سازد، پس این پدیده يك امر شوم و نحس و ناگوار است؟ در نتیجه باید یا دم را غنیمت شمرد و از لذایذ حداکثر بهره برداری را نمود، یا با آرامش و تحمل این زندگانی راسپری کرد؟ در برابر این پرسش دو گروه پاسخ می‌دهند: گروه یکم) امثال گوینده یا گویندگان این رباعیاتند که ما مشغول تحلیل و بررسی و نقد آنها می‌باشیم. گروه دوم) امثال نظامی گنجوی، مولوی، خاقانی شیروانی، سعدی، ابوالحسن تهامی و ابوالعتاهیه ... می‌باشند. بحث حرکت از دیدگاه عالی را از ص ۳۲۳، ص ۳۴۱ در همین کتاب مطالعه فرمایید.

گروه یکم می‌گویند: حال که گردش روزگار و تحول و دگرگونیها همه چیز را از دست ما خواهد گرفت، پس چه بهتر که دم را غنیمت بشماریم و از لذایذ در حداکثر برخوردار شویم و خود را تخدیر کنیم!

توجه - بررسی گروه ۱۳ و ۱۴ از رباعیات مربوط به مباحث بررسی و نقد گروه ۱۲ از رباعیات است. و دنباله بررسی رباعیات گروه دوازدهم، در فصل مربوط به بررسی رباعیات گروه چهاردهم خواهد آمد.

حال که دگرگونیها همه چیز را از ما خواهند گرفت،
پس خود را تسخیر کنیم!

(۱) از آمدن بهار رواز رفتن دی

اوراق وجود ما همی گردد طی
می خور، مخوراندوه که فرمود حکیم
غمهای جهان چو زهر و تریاقش می

(۲) امروز که نوبت جوانی من است

می نوشم از آن که کامرانی من است
عیم مکنید گرچه تلخ است خوشبخت
تلخ است از آنکه زندگانی من است

(۳) اکنون که ز خوشدلی بجز نام نماند

يك همدم پخته جز می خام نماند
دست طرب از ساغر می باز مگیر
امروز که در دست بجز جام نماند

(۴) ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست

بی باده گلرنگ نمی بساید زیست
این سبزه که امروز تماشاگاه ماست

تا سبزه خاك ما تماشاگاه زیست

(۵) می خور که فلک بهر هلاک من و تو

قصدی دارد به جان پاك من و تو

در سبزه نشین و می روشن میخور
کاین سبزه بسی دمد ز خاک من و تو

(۶) زان کوزه می که نیست دروی ضرری
پرکن قدحی، بخور، به من ده دگری

زان پیشتر ای پسر که در رهگذری
خاک من و تو کوزه کند کوزه گری

(۷) می خوردن و شاد بودن آیین من است
فارغ بودن ز کفر و دین دین من است

گفتم بدعروس دهر کابین تو چیست؟
گفتا دل خرم تو کابین من است

(۸) من بی می ناب زیستن نتوانم
بی باده کشید بار تن نتوانم

من بنده آن دم که ساقی گوید
یک جام دگر بگیر و من نتوانم

(۹) چون مرده شوم خاک مرا گم سازید
احوال مرا عبرت مردم سازید

خاک تن من به باده آغشته کنید
وز کالبدم خشت سر خم سازید

(۱۰) یاران به موافقت چو دیدار کنید
باید که ز دوست یاد بسیار کنید

چون بساده خوشگوار نوشید بهم
نوبت چو بما رسید نگوئید سار کنید

(۱۱) چون نیست مقام مادر این دهر مقیم

پس بی می و معشوق عذایست الیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم

چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

(۱۲) چون آمدنم به من نبذ روز نخست

وین رفتن بی سراد عز میست درست
برخیز و میان بنده ای ساقی چست

کاندوه جهان به می فرو خواهم شست

(۱۳) جز راه قلندران میخانه میوی

جز باده و جز سماع و جز یار مجوی
بر کف قدح باده و بر دوش سبوی

می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی

(۱۴) چندان بخورم شراب کاین بوی شراب

آید ز تراب چون روم زیر تراب
گر بر سر خاک من رسد مخموری

از بوی شراب من شود مست و خراب

(۱۵) روزی که نهال عمر من کنده شود

و اجزام ز یکدیگر پراکنده شود
گرزان که صراحی کنند از گل من

حالی که ز باده پر کنی زنده شود

(۱۶) گویند بهشت و حور عین خواهد بود

و آنجا می ناب و انگبین خواهد بود

گر ما می و معشوقه گزیدیم چه بساک
آخر نه به عاقبت همین خواهد بود

(۱۷) گویند که دوزخی بود عاشق و مست
قولی است خلاف دل در آن نتوان بست

گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود
فردا باشد بهشت همچون کف دست

بررسی و نقد گروه سیزدهم از رباعیات

آیا چارهٔ سختیها و همهٔ از دست رفتنها، تخیل و خوشباشی است؟ در میان این گروه از رباعیات، يك رباعی دیده می‌شود که بر فرض یکی بودن گویندهٔ رباعیات و یا پذیرش وحدت مجموعی آنها، تناقضی بیارمی آورد که نمی‌توان به بهانهٔ ادبی بودن رباعیات از آن صرف نظر کرد. رباعی این است:

يك جرعة می ز ملك كاووس به است

وز تخت قباد و مسند طوس به است

هر ناله که رندی به سحرگاه کند

از نعرهٔ زاهدان سالوس به است

در این رباعی خلوص از سالوس بازی جدا شده و نالهٔ سحرگاهی رندی که از روی خلوص و سوز و گداز است بر نعرهٔ ریاکارانهٔ زاهد ترجیح داده شده است. پس گویندهٔ این رباعی نالیدن سحرگاهی به درگاه ربوبی را که همراه با اخلاص باشد، محبوب و مطلوب می‌داند. این محبوبیت و مطلوبیت چگونه با میگساری و تخیل و ناهشیاری می‌سازد؟! أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (آیا ندیده‌ای آن شعرا در هر وادی

سردرگم می‌شوند؟) صدق الله العلی العظیم. گوینده یا گویندگان این رباعیات می‌گویند:
 آری، چاره‌سختیها و ناگواریها و جبران هر آنچه که از دست ما انسانها گرفته می‌شود،
 تا آنگاه که زندگی سپری گردد، هوش و درك و علم را از دست دادن و مست و تخدیر
 شدن و خود را به عوامل لذت سپردن است!

شگفتا! از طرز تفکرات این سطح نگران که آرزوی چیزی را می‌کنند که به آن
 نخواهند رسید. این آرزوی بر نیامدنی همان ناهشیاری پایداری و تخدیر بر کنار کننده
 انسانها از ارتباط با واقعیات است. تخدیر بامی و پیاله بازی و چنگ و چفانه و لوازم
 عشق مجازی جز لحظاتی اندك توانایی بر کنار ساختن انسان را از واقعیات هستی
 ندارند زهی راه باطل و رسم بی‌حاصل:

کجا خواهی ز چنگ ما پریدن

که تاند دام قدرت را دریدن

چوپایت نیست تا از ما گریزی

بنه گردن رها کن سر کشیدن

دوان شوسوی شیرینی ز غوره

به باطن گر نمی دانی دویدن

رسن را می‌گزی ای صید بسته

نبرد این رسن هیچ از گزیدن

چه جفته می‌زنی کز بار رستم

یکی دم هشمت بهر چریدن

پس اگر در این صدد بر آمده‌اید که قوانین هستی‌کاری با شما نداشته باشد و به
 فصول بعضی از اگزیزستان سیالیستهای امروزی خودتان را خودتان بسازید. آیا
 می‌خواهید با میگساری و غوطه خوردن در شهوات و عوامل مخدر، احساس
 سختیها و ناگواریهای گوناگون زندگی را - که در بسیاری موارد آگاهی بخش و

انسان ساز است - خنثی نماید و به اصطلاح شما گوینده یا گویندگان رباعیات و برخی دیگر از شعراء و گویندگان، وارد عالم ناهشیاری شوید تا رنج و زجر هشیاری شما را ناراحت نکند؟ این هم خیالی است باطل و مبارزه‌ای است با خویشتن. در ابیات زیر که از مولوی است دقت کنید:

جمله عالم ز اختیار و هست خود

می‌گریزد در سر سرمست خود

تا دمی از هوشیاری وارهند

ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند

جمله دانسته که این هستی فح است

ذکر و فکر اختیاری دوزخ است

می‌گریزند از خودی در بیخودی

یا به مستی یا به شغل مهتدی

نفس را زان بیهشی و می‌کشی

زان که بی فرمان شد اندر بیهشی

نیستی باید که آن از حق بود

تا که بیند اندر آن حسن احد

لَيْسَ لِمَنْ يَلْمِزُكَ وَ لَا لِإِنْسٍ أَنْ

تَنْفُذُ وَا مِنْ حَبْسِ أَقْطَارِ الزَّمَنِ

لَا نَفُوذُ إِلَّا بِطَلَّانِ الْهُدَى

مِنْ تَجَاوِيفِ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى

چقدر این مرد متوجه وضع مغزی و روانی انسانها بوده است! می‌گوید:

ناهشیاریها و تخیلهای و مستیهایی که خود انسانها برای فرار از واقعیات و از بین

بردن احساس رنج در ارتباط با آنها، برای خود می‌سازند، لحظاتی بیش استمرار

ندارد، زیرا آن وسایل تخیل و ناهشیاری خود مغز و روان را که ساختمانش مختص

اندیشه و هشیاری و احساسهای گوناگون است، نمی‌توانند از بین ببرند، لذا هر يك از

وسايل ناهشیاری و تخدير به مقتضای طبیعت خود، لحظاتی چند، ارتباط احساس و اندیشه را از واقعیات قطع می کند و بار دیگر با جبر طبیعی ساختمان مختص مغز و روان وارد عالم واقعیتهای می شود. او است و نیکیها و بدیها. او است و امیدواریها و نومیدیها. شکستها و پیروزیها. خوشیها و ناخوشیها. خنده ها و گریه ها... لذا مولوی می گوید: بدان جهت که نفس خود را خلاف فرمان خداوندی و یا خلاف فرمان طبیعت آن (که آن هم فرمان الهی است) وارد عالم ناهشیاری و مستی و تخدير می نمایی، لذا پس از لحظاتی کم و زیاد «نفس را زان بیهشی و امی کشی» و آن را به عالم طبیعی خود که هشیاری و آگاهی و احساس واقعیات و اندیشه درباره آنها است، وارد می سازی. آنکه شنیده ای:

محرم این هوش جز بیهوش نیست

مرزبان را مشتری جز گوش نیست

من چگویم يك رگم هشیار نیست

شرح آن یاری که او را یار نیست

اعتلای روح آدمی به مراحل فوق احساسات و هشیاریها و آگاهیهای خام است که محصول به دست آوردن معارف والایی است که هستی را برای انسان فروزان می سازد و محصول تزکیه و تهذیب نفس است که آدمی را در جاذبه کمال به حرکت درمی آورد، این مرحله فوق آن احساسات و هشیاریها و آگاهیها است که از دوران کودکی آدمی را در خود فرو می برد و اگر در صدد تعلم و تکامل بر نیاید، تا آخر عمر وی را سرگشته و غوطه و در ظلمات جهل و خودخواهیها نگه می دارد.

شگفتا! با این که همه انسانها می دانند که آگاهی و هشیاری خصیصه جان آدمی است^۱ و همه می دانند که جان نا آگاه و جان ناهشیار مضرترین و خطرناکترین درنده

۱. مقتضای جان چو ای دل آگهیست

هر که آگاه تر بود جانش قویست

چون سرو ماهیت جان مخبر است

هر که او آگاه تر با جان تر است

است که هیچ اصلی جز «من هدف و دیگران وسیله» نمی پذیرد، دریغ است که بعضی کسان همه دورانها و درهمه جوامع تمایل عجیبی به ناهشیاری و تخدیر از خود نشان داده اند. گویی هشیاری و آگاهی بارسنگینی برای آنان است که به هر وسیله ای ممکن می خواهند آن را ازدوش خود بیندازند! یکی از هشیاران در میان مستان که مدهای قابل توجهی در مغرب زمین زندگی نموده و تا حدودی به محاسبه زندگی آنان پرداخته است می گوید: در مغرب زمین عده بسیار فراوان از انسانها را دیده است که وقتی که شراب خورده و کاملاً مست می شدند، از مطالب متفرقه و گسیخته ای در اصول و عوطف و احساسات انسانی سخن می گفتند و در حال هشیاری جز حرکات و سخنان ماشینی بیجان از آنان بروز نمی کند! گویی انسان اگر هشیار باشد نباید طعم حیات را بچشد! شگفت انگیزتر از همه شگفتیهای دنیا این است که انسان با این وصف ادعای پرطمطراق تکامل را به راه انداخته و می گوید: «من رو به تکامل رفته و می روم»! آگاهیها و هشیاریها در صورتی که با تکامل و رشد عاطفی و روانی و عقلی آدمی همراه باشد، در مرحله عالی تر حالتی با عظمت تر و باشکوه تر از حالت پیشین می آورد به طوری که خود انسان به خوبی می فهمد که آگاهی و ناهشیاری مرحله پیشین در برابر مرحله عالی کنونی نوعی نا آگاهی و ناهشیاری پست بوده است و این مرحله همان مستی و بیهوشی شراب طهور و دلگشا و غم زدای معرفت و تهذیب است که مطلوب هر مسافر راه تکامل می باشد. به قول بینوا بدخشانی:

من آب شدم سراب دیدم خود را
 دریا گشتم حباب دیدم خود را
 آگاه شدم به غفلتم پی بردم
 بیدار شدم به خواب دیدم خود را

پس خود را مشغول کنیم به تخدیر و دم را غنیمت بشماریم!

- (۱) ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم
وین یکدم عمر را غنیمت شمیریم
فردا که از این دیر کهن در گذریم
با هفت هزار سالگان سربسیریم
- (۲) تا دست به اتفاق برهم نزنیم
پا را ز نشاط بر سر غم نزنیم
خیزیم و دمی زنیم پیش از دم صبح
کاین صبح بسی دمد که ما دم نزنیم
- (۳) فردا علم نفاق طی خواهم کرد
با موی سفید قصد می خواهم کرد
پیمانۀ عمر من به هفتاد برسید
این دم نکنم نشاط کی خواهم کرد
- (۴) می نوش که عمر جاودانی اینست
خود حاصلت از دور جوانی اینست
هنگام گل و مل است و یاران سرمست
خوش باش دمی که زندگانی اینست
- (۵) باباده نشین که ملک محمود اینست
وز چنگک شنو که لحن داود اینست
از آمده و رفته دگر یاد مکن
حالی خوش باش زانکه مقصود اینست

- (۶) امروز ترا دسترس فردا نیست
و اندیشه فردات بجز سودا نیست
ضایع مکن این دم اردلت بیدار است
کس این باقی عمر را بقاپیدا نیست
- (۷) ای بیخبران شکل مجسم هیچ است
وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است
خوش باش که در نشیمن کون و فساد
وابسته یک دمیم وان دم هیچ است
- (۸) این قافله عمر عجب می گذرد
دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری
پیش آر پیاله را که شب می گذرد
- (۹) برخیز و مخور غم جهان گذران
خوش باش و دمی به شادمانی گذران
در طبع جهان اگر وفایی بودی
نوبت به تو خود نیامدی از دگران
- (۱۰) ازدی که گذشت هیچ از او یاد مکن
فردا که نیامده است فریاد مکن
برنامده و گذشته بنیاد مکن
حالی خوش باش و عمر برباد مکن
- (۱۱) چون آب به جویبار و چون باد به دشت
روز دگر از نوبت عمرم بگذشت

هرگز غم دو روز مرا یاد نگشت
روزی که نیامدست و روزی که گذشت

(۱۲) گاه سحر است خیز ای ساده پسر
پدر باده لعل کن بلورین ساغر
کاین یکدم عاریت درین کنج فنا
بسیار بجویسی و نیابی دیگر

(۱۳) از منزل کفر تابه دین یک نفس است
وز عالم شک تابه یقین یک نفس است
این یک نفس عزیز را خوش میدار
کز حاصل عمر ما همین یک نفس است

(۱۴) شادی بطلب که حاصل عمر دمی است
هر ذره خاک کیهادی و جمی است
احوال جهان واصل این عمر که هست
خوابی و خیالی و فریبی و دمی است

(۱۵) خیام اگر ز باده مستی خوش باش
با لاله رخی اگر نشستی خوش باش
چون عاقبت کار جهان نیستی است
انگار که نیستی چو هستی خوش باش

بررسی و نقد گروه چهاردهم از رباعیات

«دم غنیمت است» «دم را غنیمت بشمارید» فرصتی که دردم به دست آورده‌اید، از دست مدهید»، جملاتی است که همه ما با آنها آشنایی داریم. با نظریه اهمیت و حساسیت «حال حاضر»، «آن»، «اکنون»، «این دم» و به طور کلی زمان اندک بین گذشته و آینده، بایستی این موضوع را با دقت لازم مورد بررسی قرار بدهیم. برای دم معانی مختلفی آمده است. آنچه که مربوط به بحث ما در محتویات رباعیات است، زمانی است که می‌توان گفت: زمانی نسبتاً اندک را گفته می‌شود که احساس می‌شود به سرعت می‌گذرد.

معنایی دیگر برای دم زمانی وجود دارد که به همان لحظه و آن اطلاق می‌شود. مسلم است که منظور گوینده یا گویندگان رباعیات دم‌گرایی معنای اول است نه معنای دوم که از دیدگاه علمی و فلسفی مورد بحث و تفکرات فراوانی قرار گرفته است. اینجانب مقداری از مباحث مربوط به کوچکترین مقدار زمان (آتم) یا (کوانتم) زمان را که در فلسفه و کلام اسلامی جزء لاینجزای زمان مطرح شده است برای دائرة المعارف اسلامی در ماده مربوطه به آن نوشته‌ام. این مبحث ارتباطی مستقیم با مسائل مربوط به «دم غنیمت است» در رباعیات ندارد، بلکه برای هشدار دادن به

کسانی که بنا تکیه به این رباعیات یا به قول بعضی از دوستان : رباعیات بی‌شناسنامه با همه واقعیات شوخی می‌کنند مقداری مختصر از آن مباحث را می‌آورم و منظور این است که اینگونه اشخاص گمان نکنند که با چند مضمون جالب‌عامیانه می‌توان تکلیف زمان و منشأ آن و دم و اتصال و انفصال آنات زمان و ذهنی یا عینی بودن آن را با دهها مسائل دیگر یکسره کرد. کسی که «دم را غنیمت بشمار» پیاله شراب به دستش داده است، باید بداند که او با دم فقط شوخی نمی‌کند، او به جهت ناتوانی مغزی یا غوطه خوردن در شهوات با کل هستی شوخی می‌نماید که در حقیقت خود را به مسخره گرفته است. مسئله یکم) يك تقسیم بسیار شایع و متداول درباره زمان وجود دارد که هم در شئون زندگی معمولی مورد استفاده قرار می‌گیرد و هم تا حدودی در قلمرو علوم و فلسفه. در این تقسیم زمان به سه قطعه اساسی تقسیم می‌گردد: «گذشته، حال، آینده». مهمترین مسئله‌ای که در این تقسیم وجود دارد این است که آیا این يك تقسیم مطلق و فراگیر همه نقاط کیهان بزرگ است که ما و میلیونها کهکشان و کازارها با میلیاردها ستارگان که در آنها قرار دارند؟ و بالاتر از این، آیا تقسیم مزبور فراگیر عالم وجود است؟ یعنی آیا درهمه نقاط هستی که کیهان هم جزئی از آن است، گذشته‌ای وجود دارد و حالی و آینده‌ای، چه انسانی وجود داشته باشد که امتدادی به عنوان زمان در ذهنش بروز کند یا نه؟ پاسخ این سؤال دو قضیه است:

قضیه یکم) این است که چون اصل جریان زمان مربوط به حرکت فیزیکی یا تحولات شیمیایی یا فیزیولوژیک است که مغز آدمی با برقرار کردن ارتباط با آنها، امتداد زمان را احساس می‌کند. لذا جایی که حرکت منتفی است، حتی آن حرکت هم یا به اصطلاح بعضی از فلاسفه جریان استمراری روان هم که موجب احساس زمان، یا قابل تجزیه به آن‌های قراردادی است، وجود نداشته باشد، باید گفت: قطعاً زمان هم منتفی است، خواه زمان يك امتداد یا جریان ذهنی باشد که به هیچ وجه قابل تجزیه به ذرات و آنات و لحظات واقعی نباشد و خواه زمان حقیقتی مرکب از آنات (ذرات یا به اصطلاح غربی کوانتم‌ها) بوده باشد. بنابراین:

لامکانی که در او نور خدا است

ماضی و مستقبل و حالش کجا است

هست هشیاری زیاد ما ماضی

ماضی و مستقبل پرده خدا

آتش اندر زن بهر دوتا به کی

پسر گره باشی از این هر دو چونی

قضیه دوم) این که آیا در عرصه‌ای که احساس زمان جریان دارد، می‌توان گفت: گذشته و حال و آینده نیز جریان دارد؟ برای پاسخ به این سؤال باید دو جنبه حرکت را که منشاء انتزاع زمان است در نظر بگیریم:

جنبه یکم) واقعیت خود حرکت که معمولاً گفته می‌شود: مرکب است از «مثبت و منفیهای متوالی»، «وجود و عدمهای متوالی»، «قوه و فعلهای متعاقب» با نظر به این جنبه باید گفت: آری، گذشته و حال و آینده وجود دارند، چنان که اجسام وجود دارند. البته منظور وجود فیزیکی برای سه قطعه مزبور زمان نیست، زیرا زمان وجود فیزیکی ندارد. مقصود این است که چنان که وجود اجسام هستی با ابعادی که دارند در عرصه هستی يك واقعیت‌اند، همچنین وجود زمان به هر نحوی که تصور شود با سه قطعه مزبور (گذشته، حال، آینده) وجود دارد زیرا امروز حادثه‌ای که در فلان ساعت یا در فلان میلیونیم لحظه در فلان کهکشان بسیار بسیار دور از ما اتفاق افتاده است بطور مطلق در عرصه وجود بروز نموده است و وارد حلقه‌های زنجیری میلیاردها میلیارد حادثه که امروز مثلاً در عرصه وجود روی داده‌اند، گشته است، خواه ناظری وجود داشته باشد که از موضع خاصی با آن حادثه ارتباط برقرار نماید یا نه. و باید ما بدانیم که ارتباط همه اجزاء عالم هستی با یکدیگر موجب می‌شود که:

اگر يك ذره را برگیری از جای
خلل یابد همه عالم سراپای

همچنین ایجاب می‌کند که بروزيك حادثه در مجموع سلسله حوادث کیهانی یا در عرصه هستی - در آن مجموع و عرصه که از دیدگاه بالاتر وحدت‌ی در میان همه

اجزاء آنها وجود دارد - اثر بگذارد.

جنبه دوم) حرکت و بروز حادثه با نظریه موضع گیری انسان در پهنه کیهان یا در عرصه هستی. اگر زمان را از این جنبه منظور بداریم، سه قطعه «گذشته، حال، آینده» قطعاً نسبی خواهد بود، زیرا مربوط به این خواهد بود که آن شخص ناظر که در موضع خاصی قرار گرفته است، از کدامین عامل انتقال خبر حادثه استفاده خواهد کرد. این جنبه زمان در نظریه نسبیت بطور رکن اساسی مطرح گشته است.

مسئله دوم) یکی از مهم ترین مباحث مربوط به آن این است که وقتی که می گوئیم: ما الان حرکت می کنیم، یا این حال، حال حرکت است، آیا واقعاً کوتاه ترین مقدار از زمان را در نظر می گیریم و آن را واقعاً تصور می نماییم؟ در باره این مطلب تحقیقات فراوانی در فلسفه های گذشتگان و قرون وسطی در شرق و غرب صورت گرفته است و چون موضوع بحث که عبارت است از آن - محل تلاقی عین و ذهن آن هم از پیچیده ترین تلاقیها میان دو قطب مزبور است - لذا احتمال نمی رود کسی ادعای حل علمی آن را مانند وضوح حل علمی يك مسئله فیزیکی داشته باشد یعنی روش علمی که در آن، عامل ذهنی يك تماشاگر امین باشد و نمودی خارج از ذهن را در ذهن منعکس نماید، مانند نمود این درخت، نه این که عامل ذهنی خود وارد صحنه بازی شود. پیش از بیان این مطلب، مسئله ای را یاد آور می شویم و آن این است که چنان که کلمه آن به کوتاه ترین جزء زمان در حال حاضر می گویند، به هر يك از اجزاء ترکیب کننده زمان نیز در هر سه قطعه زمان اطلاق می شود. و چنین گفته می شود که: زمان مرکب است از لحظه ها (آن ها یا آنات)، چنان که می گویند: اجسام مرکب است از اجزاء. به هر حال به نظر می رسد که ما باید نخست ذهنی بودن آن را مانند ذهنی بودن خود امتداد زمان بپذیریم، زیرا چنان نیست که يك جزء كوچك و به اصطلاح غریبه ها يك اتم از حرکت را بتوانیم تصور نماییم و آن را به عنوان کوچکترین جزء زمان از کوچکترین جزء حرکت انتزاع نموده و در ذهن خود منعکس بسازیم. حقیقت این است که مشکلی که ما در رویارویی با آن داریم،

همان مشکل است که ما در رویارویی با کوچکترین جزء از اجسام طبیعی داریم. چنان که ما نمی‌توانیم در تقسیم و تجزیه اجسام به جزئی برسیم که در عین حال که تحقق خارجی دارد (که مستلزم داشتن بعد است) قابل تقسیم و تجزیه نباشد. همچنان در باره تقسیم زمان هم نمی‌توانیم به جزئی برسیم که از بعد زمانی (استمرار) برخوردار باشد، ولی قابل تقسیم و تجزیه نباشد. با نظر به این تحقیق، پاسخ مسئله اول ما منفی است، یعنی اصلاً ما در ذهن خود دریافت شده‌ای به عنوان آن نداریم. ولی از جهت دیگر نمی‌توان مسئله را به این سادگی برگزار کرد، زیرا به نظری می‌رسد اگر ما بخواهیم از معنای آن در ذهن خود توقع نمودی انعکاسی داشته باشیم، مانند نمود انعکاسی این درخت آن صندلی و غیر ذلك، توقع ما کاملاً نامعقول خواهد بود، مانند توقع نمود انعکاسی از وحدت، کلی، عدد مطلق و امثال اینها. و اگر بخواهیم دریافت واقعیت آن را بدون توقع نمود انعکاسی بدست بیاوریم، خواهیم دید: آن مانند معانی سه‌گانه وحدت، کلی، عدد مطلق يك معنای انسانی تجربیدی است که از مختصات بسیار عالی مغز آدمی است.

اما پاسخ مسئله دوم) حقیقت این است که تعریف ما در اینگونه موارد از معرفی توصیفی بالاتر نمی‌رود و انتظار حد تام منطقی در مواردی بسیار آسان‌تر و روشن‌تر از اینگونه موارد، از دیدگاه همه فلاسفه ژرف‌نگر بیجا است، چه رسد به امثال اینگونه معانی تجربیدی بسیار پیچیده. اما تعریف با مفاهیم توصیفی که درباره آن می‌توان گفت این است که آن عبارت است از کوچکترین جزئی از زمان که با عامل درك ذهنی ما میان گذشته و آینده بر نهاده شده است؛ نه به معنای بر نهاده شدن سکونی که با ماهیت گذرای زمان ناسازگار است، بلکه به معنای تقرر در جریان و مورد توجه قرار گرفتن عامل زمان سنج مغز در کوتاه‌ترین زمان که مورد توجه قرار گرفتن همان و خزیدن به گذشته همان. البته مغز انسانی این قدرت فوق‌العاده را دارد که مفهومی از همان آن وارد شده به گذشته را در ذهن خود از جویبار جریان خارج بسازد و مورد توجه قرار بدهد.

دم را غنیمت بشماریم یعنی چه؟

اکنون می‌پردازیم به این که «دم را باید غنیمت شمرد» چه معنا می‌دهد. این قضیه کلیه را می‌توان با یکی از چند معنا در نظر گرفت:

معنای یکم) موقعیتی که آدمی در آن قرار می‌گیرد و می‌تواند کاری مفید مادی یا معنوی انجام بدهد باید غنیمت شمرده شود و مورد استفاده قرار بگیرد. این معنا مورد توصیه همه ادیان آسمانی و همه حکما و ادبای عالیمقام چه صراحتمند یا با اشاره قرار گرفته است. بیت زیر به امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام نسبت داده شده است :

مَا فَاتَ مَضَى وَمَا سَيَأْتِيكَ فَأَيْنَ قُمْ فَأَغْنِمِ الْفُرْصَةَ بَيْنَ الْعَدَمَيْنِ

(آنچه که گذشت، تمام شد و آنچه که می‌آید، کجا است؟ - هنوز نیامده و اطمینان وصول به آن نیست - برخیز و فرصت را میان دو عدم غنیمت بشمار). در آن خطبه‌ها از نهج البلاغه که گذران بودن روزگار و فنای عمر را بیان می‌فرماید، بایانات مختلف توصیه به غنیمت شمردن ساعات عمر می‌نماید که لازمه بسیار واضح آن، غنیمت شمردن موقعیت حاضر است که آدمی می‌تواند عملی صحیح و مفید در آن انجام بدهد. سعدی می‌گوید:

به غنیمت شمرای دوست دم عیسی صبح
تا دل مرده مگر زنده شود کاین دم از اوست

البته اگر مقصود سعدی موقعیت دم صبحگاهی باشد که انسان در آن قرار گرفته است و آن دم به سرعت در حالت گذشتن است.

فرصت شمار صحبت کز این دوراه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن
(حافظ)

دریاب دمی صحبت یاران که دگر بار

چون رفت نیاید به کنند آن دم و ساعت

(سعدی)

اندرین ره می‌تراش و میخراش

تا دم آخر دمی فارغ مباش

(حافظ)

یکی از عالی‌ترین مضامینی که دردم مفتنم گفته شده است، مضمونی است که (اثیرالدین اومانی لغت نامه دهخدا در ماده «دم») گفته است:

دل خوش دردم خوش جوی که چون صبح نخست

گر به جانی بخری يك دم خوش ارزان است

دم خوش بایست از خویش برون آی چو گل

که از این يك دم خوش پوست برون زن‌دان است

بنابراین، اصل دم باید غنیمت شمرد يك اصل کاملاً سازنده است و باید برای همهٔ انسانها ارزش دم را توصیف نمود که بتوانند از آن بهره‌برداری نمایند. بدان جهت که استعدادها و امتیازات وجودی آدمی و مزایای دنیای طبیعی و بنی نوع انسانی با گذشت زمان روبه‌زوال می‌گذارد و همهٔ آنها با مستهلک شدن تدریجی و استمراری از ساحل هستی می‌گذرند و وارد نیستی می‌شوند. و آنچه که هنوز به عنوان امتیازات سودبخش برای انسان از آینده نرسیده و وارد زمان حاضر نگشته است، اطمینان به آمدن آنها به حال حاضر نیست، زیرا همانطور که عواملی می‌تواند آنها را به حال حاضر برساند، عواملی دیگر در پشت پرده یا روی پردهٔ زندگی ممکن است وجود داشته باشد که از فرار رسیدن آن امتیازات سودبخش از آینده جلوگیری کند. پس آنچه که باید اراده و کوشش انسان را به خود جلب کند، عبارت است از بهره

بررداری از امکانات و عواملی که در موقعیت کنونی وجود دارند. حتی در یکی از آیات شریفه قرآنی می‌فرماید: لَکُمُ الْاَسْوَاعُ عَلٰی مَا فَاَنکُمۡ وَلَا تَفْرَحُوۡا بِمَا اٰتَاکُمۡ (الحدید آیه ۲۳) (تا اندوهگین مباشید به آنچه که از شما فوت شده است و خوشحال مباشید به آنچه که به شما داده است و اکنون آن را در دست دارید).

اذا با نظر به مجموع راهنماییها، عقل متکی به واقعیات و قرآن و احادیث و درک انسانهای بزرگ، همانطور که امام معصوم علیه السلام فرموده است، باید گفت: اِعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ اَبَدًا وَاَعْمَلْ لِاٰخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوْتُ غَدًا (عمل کن برای دنیایت که گویی برای ابد در این دنیا زندگی خواهی کرد و عمل کن برای آخرتت که گویی فردا خواهی مرد).

معنای این جمله انسان ساز، تحریک انسانها به این است که هر لحظه‌ای که در آن قرار گرفته‌اند و آن لحظه امکاناتی در اختیار آنان گذاشته است، چنان جدی و با اهمیت تلقی کنند و از آن برخوردار شوند که گویی همان لحظه، دم واپسین آنان است و پس از گذشت آن لحظه و موقعیت، دیگر آن را برای ابد نخواهند دید. به اضافه این که بدان جهت که مقداری فراوان از محصول کارهای انسانی اغلب مورد نیاز دیگر مردم خواهد بود، و یا به نحوی مردم با آن محصول در ارتباط قرار خواهند گرفت، هر اندازه کار محکم و دقیق و زیبا انجام بگیرد، انسانهای دیگر از محصول آن کار بهتر و بیشتر برخوردار خواهند گشت. از طرف دیگر رابطه تو با محصول کار و هر امتیازی که به نحوی از انحاء امروز در اختیار تو قرار گرفته است، باید رابطه آزاد باشد، یعنی دل به آن امتیاز چنان نبند که گویی جانت در گرو آن است. عامل اساسی هلاکت و نکبت و سقوط مردم در تیرگیهای زندگی بیهدف، همین است که «حیات را قربانی وسیله حیات می‌نمایند» یعنی مردم ساده لوح و خود باخته مثلاً جان خود را در کاخی مجلل که با دست خود ساخته است می‌بینند و در هر تماشایی به زیباییها و شکوه آن، چنان راز و نیاز و شکوفایی با آن کاخ از خود نشان می‌دهد که شاید با جان خود انجام ندهد، زیرا جان را جز در حدود همان وسیله یا وسایل حیات به رسمیت نمی‌شناسد. اینان

هر گز نمی توانند به دعوت عظمای رابطه آزادوار با امتیازات دنیوی برسند، از برای آنان احتمال قطع رابطه با امتیازی که در دست دارند عملاً صفر است، و گویی در این دنیا پایدار خواهند ماند و هر گز مرگ سراغشان را نخواهد گرفت. بنابراین، معنای اساسی اصل دم (۱) غنیمت بشمار فوق العاده حیاتی و برای انسانهای آگاه کاملاً سازنده است.

اما گوینده یا گویندگان رباعیات چه می گویند؟ باید گفت: از يك دیدگاه ساده دلانه نخست موقعیتی بسیار محدود از زمان را که با مقداری از امکانات در آن قرار گرفته اند، از کل امتداد زمان از آغاز حرکت تا پایان آن می برند و همهٔ علل و معلومات را که در يك سلسله بسیار ممتد به نام رویدادهای عالم هستی واقع است - از یکدیگر قطع می کنند و در وسط آنها دمی از خلاء برای خود می سازند و می گویند: در این دم که برخلافی از سلسله ممتد زمان و حلقه های زنجیر علل و معلومات استوار ساخته ایم بنشینید، لذت بجوئیم و پیاله می سرکشیم و چنگ و عود بنوازیم و بر ریش همه قوانین کیهانی و مختصات زمان و حرکت بخندیم! خوب، کاملاً واضح است که اینان خود را از عالم واقعیات به طور تصنعی برای چند لحظه بریده و با انگشتانی که روی چشمهای خود گذاشته و با پنبه هایی که بر گوشهای خود فرو کرده اند، نخست خود را به مسخره گرفته اند، سپس عالم هستی و دیگران را!

در شماره (۱) از رباعیات می گوید: «ای دوست بیا تما غم فردا نخوریم» بسیار خوب آدم که با هم بنشینیم و غم فردا را نخوریم، آیا برای من که امروز تخمی نکاشته ام و قطعاً فردا محصولی برای معاشم نخواهم داشت، توصیه می فرماید که غصه فردا را نخورم؟ گوینده یا گویندگان رباعی که یقیناً می دانند فردایی از راه می رسد و همهٔ عللی که تا دیروز کاشته شده اند، تدریجاً معلولهای خود را به وجود خواهند آورد، اگر یکی از آن علل، عامل کشنده ای باشد، آیا باز توصیه می کنند که بنشینیم و غصه فردا را نخوریم؟! در همین رباعی می گوید:

با هفت هزار سالگان در گذریم

فردا که از این دیر کهن در گذریم

چه مغالطه خنده آوری! شاید گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات احتمال نمی‌دادند که ممکن است این محصول فکری را که در قالب رباعی در آورده‌اند، بسیاری مطالع‌ه خواهند کرد که زیبا بودن کلمات و جملات و بازی با زمان و دیگر مفاهیم آنان را مانند دام گرفتار نخواهد کرد و بلکه در معنای رباعی خواهند اندیشید که خیلی خوب، فردا که از این کهنه سرا در گذشتیم، خاک بدن ما قابل تفکیک از خاکهای آنان که هفت هزار سال پیش از ما در گذشته‌اند نخواهد بود. روح و روان چگونه؟ آیا آنهمه دلایل برای اثبات بقاء و تجرد روح که بعضی از فضلاء معاصر ما می‌گویند: بالغ به ۶۰ دلیل می‌باشد، کافی نیست که در همین عمر چند روزه خود برای بقای خویشتن تلاش و تکاپو کنیم؟ آیا ۶۰ دلیل برای اثبات ضرورت تجرد و روح برای ایجاد احتمال عقلانی هم کافی نیست؟ این همان احتمال است که به جهت اهمیت موضوع (محتمل) از شدیدترین یقینها هم مؤثر تر و محکم تر است.

در شماره (۲) مطلبی است مبتذل که برای جبران انقراض عمر یا برای تسلیت در برابر پایان یافتن عمر، دستور می‌فرماید که برخیزیم و دست افشانی کنیم و پیاله‌ای سربکشیم! این همان تخدیر گرایی است که در مباحث قبلی مشروحاً مورد بررسی قرار گرفت.

در شماره (۳) می‌گوید: اکثر سالیان عمر من گذشته و اکنون پیمانه عمر من به هفتاد رسیده است و چون چیزی از عمرم نمانده است، پس برخیزم و نشاط و لذت بازی به راه بیندازم. گویی گوینده این رباعی هم هدف زندگی را در رقص و پیاله بازی و چنگ و رباب نوازی دیده است! گویا قوانین هستی و تجلیات رشد و کمال که در انسانهای بزرگ دیده می‌شود و دریافته‌های اصیل و جسدان دربارۀ ارزشهای انسانی و شکوه ملکوت هستی که دیدگان هر بینایی را خیره می‌سازد، برای اینگونه گویندگان «خوابی و خیالی و فریبی و دمی» است! ولی باید پرسید اگر واقعاً چنین است، چرا این همه تلاش فکری برای تسلیت به خود انجام می‌دهید؟ «خورشید

هوارا روش می کند، نیازی به هیچ تلاش فکری ندارد. من می بینم کسانی که برای نفی ارزشهای الهی و انسانی و ملکوت هستی و هدف زندگی نیروی مغری صرف می کنند، بیشتر نیاز به صرف نیرو دارند تا اثبات کنندگان آن حقایق. بقیه این دسته رباعیات چنان که ملاحظه می شود، محتوایی جز دعوت به بیخبری و تخذیر کرایبی ندارد لذا احتیاجی به تکرار نمی بینم. در این گروه از رباعیات، مطالب خنده آور مانند «می نوش که عمر جاودانی این است» فراوان آمده است، به نظر می رسد عمده این رباعیات واقعاً پس از مست شدن و از دست دادن هشیاری گفته شده است. آیا مُلک محمود (اگر چه خود چیزی نیست) با يك پياله شراب مساویست؟ آیا آهنگ چنگ رami توان با مزامیر حضرت داود علیه السلام مقایسه کرد؟ در رباعی شماره ۱۳ مضمونی است فوق العاده عالی در این رباعی آمده است: از کفر تا به دین يك نفس و از عالم شك به یقین هم يك نفس است. البته می تواند لاله (کفر) والا الله (ایمان) بوده باشد و همچنین ممکن است منظور انقلابها و جهشهای روانی باشد که اگر صورت بگیرد واقعا در يك دم انسان می تواند از کفر به دین و از شك به یقین برسد. در بیت دوم می گوید:

این يك نفس عزیز را خوش میدار

کز حاصل عمر ماهمین يك نفس است

و اگر این مضمون مورد قبول کسی باشد باید همه آن رباعیات را که در تخذیر و مستی و دم غنیمت شمردن (در بیخبری) گفته شده است، بسوزاند. زیرا این رباعی يك انسان الهی را مطرح می کند که باید همه لحظات عمرش با هشیاری و جذب در منطقه کمال جوئی به سربرد.

اکنون برگردیم به بررسی و نقد بقیه گروه دو از دهم از رباعیات. گفتیم که محتویات این گروه از رباعیات بر مبنای حرکت و تحول عالم هستی است. در این رباعیات پایان یافتن زیباییها و طراوتها و انقراض دوران جوانی و از بین رفتن عوامل لذت و هجران

ابدی یاران موافق و دمساز و همدم و تبدل بهارهای حیات بخش به پاییزها و زمستانهای را کدکننده حیات و از بین برنده گلها و ریاحین و سبزیها و به نهایت رسیدن سالیان عمر همه انسانها و رهسپار شدن همه آنان کاروان در کاروان به زیر خاک، با سبکی جالب و مثالهای درشت مانند کله کیکاووس و جمشید و بهرام گور و غیر ذلک مطرح گشته است. در اوایل مباحث مربوط به گروه ۱۲ از رباعیات گفتیم که عده ای از شعراء و حتی برخی از آنان که خود را فیلسوف می دانستند از این حرکت و تحول و دگرگونی احساس رنج کرده و آه و ناله به راه انداخته اند. گوینده یا گویندگان رباعیاتی که مورد بررسی و نقد ما است از این عده محسوب می شوند.

گریه و ناله و بدبینی با مشاهده حرکت و تحول از آن کسانی است که نتوانسته اند شخصیت خود را به مافوق خواستنیهای حیات طبیعی محض تصعید نمایند. تردیدی نیست در این که هر کس علاقه و عشق به چیزی پیدا کرد، بطوری که آن معشوق جزئی از شخصیت او گشت، جدائی از آن، او را در حیرت و ابهام فرو می برد و اگر چیزی نداشته باشد که جای آن بگذارد، هدف حیات را گم کرده به پوچی می رسد. این قاعده کلی هیچ استثنایی ندارد و شوخی پذیر هم نیست مولوی گوید:

ای برادر تو همان اندیشه ای
مابقی خود استخوان و ریشه ای
گر بود اندیشه ات گل، گلشنی
و ر بود خاری تو همه گلخنی

شخصیت کسانی که از گذشت روزگاران می نالند و ازدگرگونی زیباییها و طراوتها شیون به راه می اندازند به دست همان زیباییهای صوری، جوانی، ثروت، محبوبیت قطعه قطعه می شود و هر يك از آن موضوعات، جزئی از شخصیت آنان را با خود می برد، ناگهان می بیند که چیزی جز خاکستر آتشیهای گذشته نمانده است.

دربراین شخصیت باختگان کاروان بشری، گروهی بسیار مهم و هشیار و خردمند وجود دارد که هرگز به گذشته نمی‌نگرند که به جهت گسیخته شدن ارتباط با آن گذشته، بنالند و شیون راه بیندازند، بلکه همواره با محاسبه گذشته به آینده می‌نگرند که آدمی را به ابدیت نزدیک‌تر می‌سازد.

درینا، اسفا، درباره کسانیک در این دنیا در این زندگی روبه آینده، رو به رشد و کمال، روبه ابدیت، نشسته وزانوی غم به بغل گرفته مانند بوتیمار بر لب دریای گذشته نشسته اند و هرگز نمی‌خواهند به آینده بنگرند که می‌آید و تازه‌ها می‌آورد و عظمتها بر روح آدمی می‌افزاید. گروهی که همواره با گذشته محاسبه شده به آینده می‌نگرند، به قدری در واقعیت نشاط‌انگیز و مسرت‌بخش وجود غوطه ورنند که انبساط و مسرت از درونشان برچیده نمی‌شود اگرچه ناگواریهای دنیا حتی مجالی برای آه کشیدن به آنان ندهد. به اضافه این که این کاروان مسرت و انبساط می‌دانند که همه فناها و زوالها انتقالی از روی پرده به پشت پرده است، یا خوابیدن موجی است بر دریا. چنان که مولوی درباره موج اندیشه متذکر شده است:

چون ز دانش موج اندیشه بتاخت

از سخن و آواز او صورت بساخت

از سخن صورت بزاد و باز مرد

موج خود را باز اندر بحر برد

صورت از بی صورتی آمد برون

باز شد کِی نَأَ إِلَیْهِ رَاجِعُونَ

مگرو جودها و این فناها و زوالها با تکیه به مشیت خداوندی صورت نمی‌گیرد، مگر ضمانت بقای ابدی انسانها با خدا نیست؟ برای بیداران در میان خواب‌رفتگان، آری :

سعد یاگر بکند سیل فنا خانهٔ عمر
دل قوی دار که بنیاد بقا محکم از اوست

و به گفتهٔ حافظ :

ای دل ارسیل فنا بنیاد هستی بر کند
چون ترانوح است کشتیان ز طوفان غم مخور

داستان اعتلای فکری و روحی بشری در اینجا پایان نمی‌یابد، بلکه از این
هم بالا می‌رود و می‌گوید:

روزها با روزها بیگاه شد روزها با سوزها همراه شد
روزها گرفت گور و پاک نیست تو بمان ای آن که جز تو پاک نیست

خداوندا، چه قدر فاصله است میان مغزی که با دیدن حرکت و تحول پر معنای
هستی که خواسته‌های حیات حیوانی او را از دستش می‌گیرد، کود کانه می‌رنجد و
رباعیات می‌سازد که چون همه چیز در گذراست و اسباب دلخوشی من که عبارت بود
از عوامل خودخواهی و شهوت رانی و سلطه بر دیگران، از دست من گرفته خواهد شد،
پس گوشه‌ای را برای تخذیر برگزینیم! و میان مغزهای انسانهایی که می‌گویند: مردم،
حرکت کنید، تلاش نمایید، توقف نکنید، هدفهای نسبی را یکی بعد از دیگری پشت
سرهم بگذارید تا به هدف اعلای حیاتمان برسیم.

حالا توجه فرمایید: مضامین ایات زیر را که کشف از آشنایی با هستی و اعتلای
اندیشه گوینده آنها (مولوی) می‌نماید، با رباعیات مورد بررسی و نقد مقایسه فرمایید:

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر
نوشدن حالها رفتن این کهنه‌هاست

روز نوو شام نو باغ نو و دام نو
هر نفس اندیشه نو، نو خوشی و نوعناست
عالم چو آب جوست بسته نماید و لیک
می رود و می رسد تونو، این از کجاست
نوز کجا می رسد کهنه کجا می رود
گر نه و رای نظر عالم بی منتهاست

* * *

هر نفس نو می شود دنیا و ما
بی خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچو جوی نونو می رسد
مستمری می نماید در جسد
شاخ آتش را بجنبانی به ساز
در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزی صنع
می نماید سرعت انگیزی صنع
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتیست
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

* * *

تو از آن روزی که در هست آمدی
آتشی یا خاک یا بادی بدی
گر بدان حالت تو را بودی بقا
کی رسیدی مر ترا این ارتقا
از مبدل هستی اول نماند
هستی دیگر به جای او نشاند

همچنین تا صد هزاران هست‌ها
 بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا
 آن مبدل بین وسایط را بمان
 کز وسایط دور گردی ز اضل آن
 واسطه هر جا فزون شد وصل جست
 واسطه کم، ذوق و وصل افزون‌تر است
 از سبب دانی شود کم حیرت
 حیرتی که ره دهد در حضرتت
 این بقاها از فناها یافتی
 از فنا پس رو چرا برتافتی
 زان فناها چه زیان بودت که تا
 بر بقا چفسیده‌ای ای بینوا
 چون دوم از اولینت بهتر است
 پس فنا بجوی و مبدل را پرست
 صد هزاران حشر دیدی ای عنود
 تا کنون هر لحظه از بدو وجود
 از جمادی بیخبر سوی نما
 وز نما سوی حیات و ابتلا
 باز سوی عقل و تمیزات خوش
 باز سوی خارج این پنج و شش
 تا لب بحر این نشان پایهاست
 پس نشان پا درون بحرلا است
 در فناها این بقاها دیددای
 بر بقای جسم چون چفسیده‌ای!

در این ابیات دقت کنید و ببینید گوینده یا گویندگان رباعیات از حرکت و تحول و دگرگونی اجسام و نموده‌ها و دیگر حقایق چه استفاده کرده‌اند و مولوی از آنها چه فهمیده است؟ مولوی مطابق علم و هستی‌شناسی و حذف‌نگری و اشراف نسبی به جهان وجود، و عرفان مثبت سخن می‌گوید که چیزی را از واقعیتها و حقایق حذف نمی‌کند و باهشیاری تضاد نمی‌ورزد. روشناییها را با تاریکیها مخلوط نمی‌سازد. حال آنکه گوینده یا گویندگان رباعیات برخلاف این شیوه با واقعیات روبرو می‌شوند. رباعی شماره (۳۴) از گروه ۱۲ چنین است:

آن قصر که با چرخ همی زد پهلو
 بر درگه آن شهان نهادندی رو
 دیدیم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای
 بنشسته همی گفت که کو کو کو

حالا ببینیم از همین کو کو گفتن فاخته مولوی چه استفاده می‌کند؟ او می‌گوید:

هین بجو که رکن دولت جستن است
 هر گشادی در دل اندر بستن است
 از همه کار جهان پرداخته
 کو و کو میگو بجان چون فاخته
 فاخته‌سان روز و شب کو کو تو گو
 گنج پنهانی ز درویشی بجو
 در بدر میگرد و میرو کو به کو
 جستجو کن جستجو کن جستجو

وقتی که انسان با داشتن قلب آگاه و عقل حقیقت جو و مطالعاتی که وی را از نابینایی درباره حرکت و جریان هستی نجات بدهد، در ابیات مولوی می‌نگرد، گویی

چهره‌هایی آشنا از هستی را می‌بیند، در صورتی که وقتی که به آن رباعیات می‌نگرد، جز امواجی از ابهام و تاریکی واضطراب در درون‌گوینده مشاهده نمی‌گردد. گویی رباعیات می‌گویند:

«حرکت نباشد!» «شب نباشد!» «عمر آدمی ابدی و انسان همیشه جوان باشد!»
 «انسان اگر زن است باید به زیبایی کلتوپاترا و اگر مرد است به زیبایی حضرت یوسف علیه السلام باشد!» «اصلاً بیماری نباید وجود داشته باشد!» «علم مطلق به همه اشیاء با همه ابعاد آنها برای هر انسان امکان پذیر باشد!»... و امثال این تخیلات و توهمات که فقط از کارگاه مغزهای مختل به وجود می‌آید. ای کاش گوینده یا گویندگان این رباعیات يك لحظه سر به عقب برمی‌گردانند و نتیجه تحول و حرکت را که عناصر ناچیز و بی احساس و بیجان را به انسان مبدل کرده است، می‌دیدند، و خود از فاصله مابین عناصر مادی بیجان تا مغز و روان عمر بن ابراهیم خیامی فیلسوف و ریاضیدان نامی تاریخ، تا مغز و روان ابن سیناها، خواجه نصیرها، سهروردی‌ها، جلال الدین محمد مولوی‌ها... از دیدگاه معرفت و سلیمان فارسی‌ها و ابوذر غفاری‌ها و اوئیس قرنی‌ها و عمار یاسرها و مالک اشترها از دیدگاه معرفت و عمل، می‌فهمیدند که حرکت و تحول یعنی چه و چه محصولی را در پهنه هستی به وجود می‌آورد.

ابیات دیگری را از مولوی مطرح می‌کنیم، تا روشن شود که قهر کردن از هستی، مانند قهر کردن کودک از مادر غیر از شناخت و معرفت و عمل برای گردیدن است:

اینهمه گفتیم لیک اندر بسیج	بی عنایات خدا هیچیم و هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق	گر ملک باشد سیاهستش ورق
ای خدا ای فضل تو حاجت روا	با تو یاد هیچکس نبود روا
اینقدر احسان تو بخشیده‌ای	تا بدین بس عیب ما پوشیده‌ای
ای خدا ای خالق بی چون و چند	از تو پیدا گشته این کـاخ بلند
ای خدا ای خالق بی چند و چون	آگهی از حال بیرون و درون
قطره دانش که بخشیدی ز پیش	متصل گردان به دریاها و خورش

این ادب و تسلیم و خضوع کجا و آن گستاخی که در رباعیات دیدیم :

از حرم گل سیاه تا اوج زحل	کردم همه مشکلات گیتی را حل
بگشادم بندهای مشکل به حیل	هر بند گشاده شد مگر بند اجر
خورشید به گل نهفت می توانم	و اسرار زمانه گفت می توانم
از بهر تفکرم بر آورد خرد	دری که ز بیم سفت می توانم

این ادعای زیر را هم دقت فرمایید تا برویم به سراغ مولوی:

من ظاهر نیستی و هستی دانم	من باطن هر فراز و پستی دانم !
با این همه از دانش خود شرمم باد	گر مرتبه‌ای و رای مستی دانم !

اولاً چنین ادعایی را هیچ دانشمند و متفکر و فیلسوف و عارفی در این دنیا نکرده است که «ظاهر نیستی و هستی را می دانم» و کافی است که انسان در این دنیا يك مجهول داشته باشد که به جهت پیوستگی شدید اجزاء هستی به یکدیگر، میلیاردها معلوم را به مجهول مبدل بسازد. پس از دوران گوینده رباعی هزاران موضوعات کشف شده است که حتی یکی از آنها به مغز گوینده خطور نمی کرده است. ثانیاً گوینده خود پی نبرده است که اگر واقعاً علم به ظاهر و باطن همه چیز پیدا کرده است، بوسیله هشیاری در زمینه هشیاری و برای بدست آوردن هشیاری بوده است و علم هرگز عامل جهل و ناهشیاری نمی شود و هنگامی که يك انسان مرحله‌ای از علم را سپری کرد، اگر واقعاً سپری کرده باشد، محال است که علم او را به ابهام و تاریکی بیندازد، بلکه تحریک و تشویق به افزایش علم می نماید. بنابراین، معلوم می شود گوینده رباعی مقداری اصطلاح بافی و شطرنج بازی مغزی و بندبازی با کلمات را علم و دانش تلقی کرده است!

برویم به سراغ مولوی که سخن با انسانها دارد:

قطره دانش که بخشیدی ز پیش.
 متصل گردان به دریاهاى خویش
 قطره علم است اندر جان من
 وارهاش از هوى وز خاك تن
 پیش از آن کاین خاکها خسفش کند
 پیش از آن کاین بادها نسفش کند

بسیار خوب، پس حیات آدمی با همه مغز و معلوماتش روبه خاك تیره می رود؟
 آری، روبه خاك تیره می رود چونان خورشید که ابرها در فضا می آیند و جلو تابش آنرا
 می گیرند. گویندگان رباعیات می گویند: گذشت و رفت و مرد و افسرد و نابود شد!

يك چند به كودكى به استاد شدیم
 يك چند به استادی خود شاد شدیم
 پایان سخن شنو كه ما را چه رسید
 از خاك برآمدیم و برباد شدیم

یا آن که می گوید:

زان پیش که غمهاى شبیخون آرند
 فرمای که تا باده گلگون آرند
 تو زرنه‌ای ای غافل نادان
 که ترادر خاك نهند و باز بیرون آرند!

حالا ببینید مولوی خندان چگونه از بالا می گویند و رفتن را راسی بیند و چه می گوید:

گرچه چون خسفش کند تو قادری
 کش از ایشان و استانی و آخری

گر درآید در عدم یا صد عدم
چون بخوانیش ارکند از سر قدم

صد هزاران ضد ضد را می کشد
بازشان حکم تو بیرون می کشد
از عدمها سوی هستی هر زمان
هست یارب کاروان در کاروان
باز از هستی روان سوی عدم
می روند این کاروانها دم به دم

ای برادر یکدم از خود دور شو
با خود آی و غرق بحر نور شو
ای برادر عقل یکدم با خود آر
دمبدم در تو خزانست و بهار

تو جهان را کهنه می بینی؟ با اینکه جهان هر لحظه در تجدید و تحول استمراری است
و تو می توانی بایک آگاهی لطیف آن را دریابی، گیرم که جهان کهنه و فرتوت است، تو
که می توانی هر لحظه نو بینی و نوباشی:

ای جهان کهنه را تو جان نو
از تن بیجان و دل افغان شنو
جان فشان ای آفتاب معنوی
مرجهان کهنه را بنما نوی

اگر راهی نو برای حقیقت دیدی، معطل نباش و راه را در پیش گیر:

خواجه گفتش فی امان الله برو
مر مرا اکنون نمودی راه نو

براستی، چه توقعی بیجا است که آدمی در اشباع خواسته های طبیعی محضش

به عنوان هدف مطلق فرورود و آنگاه از روح خود وهستی بخواهد که برای او نباشد و طراوت ببخشد. برای بر آوردن چنین آرزوهایی نخست از جویبار زمان، برای گرفتن میوه‌هایی که آن جویبار می‌آورد، بیرون بیا (و دست دراز کن و آن میوه‌ها را به اندازه ضرورت بگیر) با آگاهی و اشراف اگر چه نسبی هم بوده باشد، آینده‌ای را که نو نو می‌رسد نیز ببین، سپس به قول مولوی شتر تو خواهد زاید و برای بقای فرزند نو، خون به شیر نو مبدل خواهد گشت:

تا نزاید بخت تو فرزند نو خون نگردد شیر شیرین خوش شنو

درباره حرکت و رکود، کهنه و نو، اصلی را برای تو گوشزد می‌کنم که بادر نظر گرفتن آن اصل، نه رکودی خواهی دید و نه کهنه و فرسوده‌ای:

از سموم نفس چون با علتی	هر چه گیری تو مرض را آلتی
گر بگیری گوهری سنگی شود	ور بگیری مهر دل جنگی شود
ور بگیری نکته بکر لطیف	بعد در کت گشت بی ذوق و کثیف
که من این را بس شنیدم کهنه شد	چیز دیگر گوی جز آن ای عضد
چیز دیگر تازه و نو گفته گیر	باز فردا زوشوی سیر و نفیر
دفع علت کن چو علت خوشود	هر حدیث کهنه پیشت نو شود
تا که از کهنه بر آرد برگ نو	بشکفاند کهنه صد خوشه ز گو

اگر روان آدمی واقعاً روان باشد، و آن موقعی است که جان از چنگال تن جسته باشد:

چیست امعان چشمه را کردن روان
چون ز تن جان جست گویندش روان

قطعی است که در نتیجه :

چو گلستان جنانم طربستان جهانم

به روان همه مردان که روان است روانم

این جان از ماده جسته و از خرد رسته است که هر لحظه جلوه جمال و جلالی
خاص از خدا را می بیند:

بیزارم از آن کهنه خدایی که تو دارن

هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی

هر نظرم که بگذرد جلوه رویش از نظر

ببار دگر نکوترش بینم از آنچه دیده ام

خلاصه مباحثی که تا کنون درباره حرکت و تحول و کون و فساد و کهنه و نو گفته
شد، این است که برای دریافت واقعیت درباره این موضوعات باید عقل و خرد را
بطور صحیح به کار انداخت و قطب نمای وجدان را در درون همیشه صاف و تمیز نگه
داشت و با خویشتن باید آشتی کرد نه مبارزه و ستیزه. حتی بسا مرگ هم می توان
آشتی کرد و به آن به چشم زندگی نگریست. نظامی گوید:

گر مرگ رسد چرا هراسم	کان راه به تست می شناسم
از خوردگی به خوابگاهی	وز خوابگاهی به بزم شاهی
گر شوق تو هست خانه خیزم	خوش خسبم و شادمانه خیزم

توجه دقیق به حرکت و تحول از دیدگاههای گوناگون برای گویندگان رباعیات
ضرورت داشت.

برای توضیح و بررسی حرکت و تحول و دگرگونی از دیدگاههای گوناگون
نخست آن دیدگاه سطحی را که متأسفانه این گونه رباعیات را در فرهنگ مابه وجود
آورده باید کنار بگذاریم. با کنار گذاشتن این دیدگاه سطحی درباره حرکت و تحول،

این پدیده اساسی هستی را باید از این دیدگاهها مورد توجه و درك قرار داد:

(۱) دیده گاه علمی محض (۲) فلسفی (۳) شهودی (۴) عرفان مثبت مذهبی.

(۱) اما حرکت و تحول از دیدگاه علمی محض که از ضروری ترین موقعیتها و موضع گیریها است، از آغاز تاریخ ارتباط انسان با جهانی که در آن زندگی می کند، تا کنون مورد توجه و اهمیت بوده است. و اگر اشخاصی هم مانند زنون رواقی پیدا می شد که مانند سراسرایندگان رباعیات مورد بررسی و نقد ما، با حرکت شوخی می کرد و برای انکارش پارادوکس های آورد و مغالطه به راه می انداخت، بالاخره آگاهانه یا نا آگاه سکونهای متوالی را که عین حرکت باد و کلمه دیگر است، به جای حرکت می گذاشت و بدین ترتیب به خیال خود انقلابی در فکر بشری ایجاد می کرد!

به هر حال این پدیده فراگیر وجود آدمیان و هر چه و هر که در پیرامون او در جریان است، بوده است. در نتیجه این اهمیت حیاتی بود که شناخت حرکت و بهره برداری گوناگون از آن، بنیاد اساسی علوم متنوع گشت. حالا گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی و نقد، چگونه هزاران مسائل و قوانین و تعاریفات و اصول و مشاهدات علمی را در باره حرکت نادیده می گیرند و یا توانایی تصور مبانی عالی برای آنها را در خود نمی بینند، حتی يك دليل ضعیف هم برای ما ارائه نداده اند که آن همه حقایق مساوی هیچ است! «به راه خود بروید و اگر پیاله ای می و زیارویی پیدا کردید، لب جوئی بنشینید، و بس!» اما این مسئله که آیا حرکت است که حقایق و نمودهای مختلف در جهان هستی را به وجود می آورد، یا اختلاف حقایق و نمودها است؟ چنان که ذیلاً اشاره خواهیم کرد، از مسائل علمی حرکت نیست.

(۲) دیدگاه فلسفی. توجه به حرکت و تحول از این دیدگاه، کلی تر و شامل تر است. هنگامی که گفته می شود: حرکت است که حقایق و نمودها و روابط مختلف را در عرصه هستی به وجود می آورد، یا بالعکس، این يك دید کلی درباره حرکت است که در حقیقت مانند بحث از عوارض وجود است که دید فلسفی می باشد. همچنین بحث از این که آیا حرکت در ذات جوهر اشیاء است؟ قطعاً يك بحث فلسفی است

که علم حل و فصل آن را بدعهده نمی گیرد. نیز این مسئله که اولین حرکت در ماده کی و چگونه عارض شد؟ علمی نبوده و مربوط به قلمرو فلسفه حوادث بود. این مسائل را چنان که دانشمندان به جهت خروج از دیدگاه تحقیقاتی آنان نمی توانستند در بیندازند و آنها را بیهوده تلقی نمایند، همچنین بعضی از ادباء و شعراء مانند گوینده یا گویندگان رباعیات هم حق ندارند آنها را به شوخی گرفته و مغز بشری و واقعیات را به بازی بگیرند که خود کشف از این خواهد کرد که مغز و روان خود را به بازی گرفته اند.

(۳) دیدگاه شهودی. اندیشه مندانی بزرگ و ارواحی لطیف میان انسانها مانند هشیاران در میان مستان وجود دارند که می بینند:

هر قطره ای در این ره صد بحر آتشین است

دردا که این معما شرح و بیان ندارد

(حافظ)

چه باید کرد که به اصطلاح مولوی اگر گاو بی تمام نقطه ها و اماکن يك شهر آباد و بزرگ را که پراز صدها هزار انسان و صنایع و فرهنگ و علم و کتاب و عالی ترین مراکز دانش و بسی ظرائف و زیباییها است، بگردد، محال است چشم او به دنبال چیزی جز پوست هندوانه و خربزه بگردد و پوشش جز به آن پوست بر روی زمین فرود آید.

میلیونها سیب از درختها بر روی زمین می افتند و توجه هیچکس را جلب نمی کنند، فقط برای نیوتون است که سقوط سیبی مسئله جاذبیت را مطرح می کند. تخم مرغ را میلیاردها انسان می بینند، فقط برای يك نفر انگیزه انتقال به وجود قاره ای ناشناخته می شود. هسگان دیده اند و گفته اند که دنیا مانند زندان است و حتی يك نفر را نمی توان پیدا کرد که يك روز در شادی و انبساط کامل بسر برده باشد، وای مغز مولوی می خواهد که علت آن را شهود نماید. حالا به ابیات زیر توجه فرماید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام

کاندر آن بی حرف می روید کلام

تا که سازد جان پاک از سر قدم
 سوی عرصه دور پنهان عدم
 عرصه ای بس با گشاد و با فضا
 کاین خیال و هست زو یابد نوا
 تنگتر آمد خیالات از عدم
 زان سبب باشد خیال اسباب غم
 باز هستی تنگتر بود از خیال
 زان شود در وی قمر همچون هلال
 باز هستی جهان حس و رنگ
 تنگتر آمد که زندانیست تنگ
 علت تنگیست ترکیب و عدد
 جانب ترکیب حسها می کشد
 زان سوی حس عالم توحید دان
 گر یکی خواهی بدان جانب بران

گویندگان رباعیات که از سرستیزه با هستی و نیستی و زمین و آسمان و زمان
 و مکان و نیک و بد در آمده اند، و مانند بعضی از کودکان که پس از بازی با اسباب بازی
 هایش خسته می شود آنها را به زمین می زند، با واقعیات عالم هستی قهر کرده و به جای
 شناخت و بهره برداری از آنها، آنها را می شکنند، هرگز مغز و دل خود را تصفیه نمی کنند
 که علت تنگی دنیا و زندان بودن آن را شهود کنند و بفهمند که :

علت تنگیست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسها می کشد

و روح آدمی هم فوق کیفیتها و فوق کمیتها حرکت می کند، زیرا:
 مرغ باغ ملکوت نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته اند از بدنم

لذا طبیعی است که روح انسانی دنیا را زندان تلقی کند، ولی در عین حال چون می‌داند این دنیا در عین محدودیت و زندان بودن گذرگاه تکاملی به سوی ابدیت است، آن را رصدگاهی برای نظاره به بی‌نهایت و انجذاب به سوی آن تلقی می‌نماید و با هستی و نیستی و زمین و آسمان و زمان و مکان و نیک و بد از سرستیزه و قهر و پرخاش بر نمی‌آید، زیرا:

روز و شب بادیدن صیاد مستم در قفس

بس که مستم نیست معلومم که هستم در قفس

آن مغز رسا و روح صاف می‌تواند از حرکت حاکم بر هستی حقایقی را شهود کند که خود در حرکت و سفر و روبه‌حق و حقیقت باشد و کسی می‌تواند در حرکت و سفر قرار بگیرد که مبداء هستی خود را دریابد به قول شیخ محمود شبستری:

دگر گفתי مسافر کیست در راه؟ کسی کاوشد ز اصل خویش آگاه

شهود این معنی که حرکت و تحول از کجا و به کجا است؟ مهمترین مسئله بشری است، والا گوینده یا گویندگان رباعیات و همفکران آنان هم حرکت و تحول و آثار و نتایج آن را می‌دیدند. بی‌پرده باید بگویم: اگر اینان می‌دانستند که حرکت در رویهٔ ماورای طبیعی‌اش همان دست نورانی (ید بیضای) حضرت موسی (ع) و دم عیسی (ع) است که در رویهٔ طبیعی‌اش (دست نورانی) یک مشت گوشت و خون و استخوان است و دم عیسی دواب و زبان و مقداری از هوا و کلمه یا کلماتی است که شاید افراد فراوانی آنها را به زبان آورده‌اند. ولی کودم عیسوی؟ ولی متأسفانه گوینده یا گویندگان رباعیات همین معنی را درك کرده‌اند که دنیا زندان است:

بر شاخ امید اگر بری یافتمی

هم رشتهٔ خویش را سری یافتمی

تا چند ز تنگنای زندان وجود

ایکاش سوی عدم دری یافتمی

مگر این که مقصود گوینده از عدم، ماورای طبیعت باشد که در کلمات عرفا
فراوان آمده است. مولوی می گوید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام
کاندر آن بیحرف می روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم
سوی عرصه دور پهنای عدم
عرصه ای بس باگشاد و با فضا
کاین خیال هست زو یابد نوا

و همین حرکت و تحول در رویه طبیعی اش «کون و فساد» و «زشتی و زیبایی» و «بهار و
خزان» و «زندگی و مرگ» است و اگر واقعاً می دانستند که این حرکت از آن خدا و به
سوی خدا است: *أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ*^۱ (آگاه باشید که همه امور به سوی خدا حرکت
می کند)؛ *وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ*^۲ (و از آن خدا است غیب
آسمانها و زمین و همه امور به سوی او بر می گردد) درسهای بسیار آموزنده ای از حرکت
و تحول برای ما طرح می کردند.

(۴) دیدگاه عرفان مثبت مذهبی. با احساس عظمت خداوندی و دریافت قلبی
آن کمال مطلق، می توان عظمت حرکتی را که خداوند متعال به وجود آورده است
دریافت نمود و بالعکس، با دریافت عظمت حرکت و نتایج آن که فیض خداوندی
بر عالم هستی است، می توان کمال الهی را تا حدودی درک کرد. این قاعده در قلمرو
عرفان مثبت نظری و عملی هم در جریان است. یعنی چنانچه شناخت عظمت مبدء
فیض می تواند عظمت خود فیض را برای ماقابل شناخت بسازد، همچنین از شناخت
عظمت فیض می توان به کمال مفیض (افاضه دهنده) پی برد. با نظر به رباعیات مورد

۱. شوری، آیه ۵۳.

۲. هود، آیه ۱۲۳.

بررسی و نقد، به نظر نمی رسد که گوینده یا گویندگان آنها، توجهی به این قانون داشته اند.
اگرچنین توجهی داشتند، آنان نیز مانند مولوی می گفتند:

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد یَکِنَا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ

یا مانند سعدی می گفتند:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

یا می گفتند:

چمنی که تا قیامت گل او بیار بسادا
صنمی که بر جمالش دو جهان نثار بسادا
ز پگاه میر خوبان به شکار می خرامد
که به تیر غمزۀ او دل ما شکار بسادا
چه عروسی است در جان که جهان ز عکس رویش
چو دو دست نو عروسان تروپر نگار بسادا

خلاصه - حرکت از دیدگاه نیست انگاران ولذت پرستان با حرکت از دیدگاه
یک انسان حرکت شناس و مشرف به آن، بسیار متفاوت است.

رباعیات با مضامین متفرقه

(۱) به مقدار ضرورت حیات بکوشید

آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی
معذوری اگر در طلبش می‌کوشی
باقی همه رایگان نیرزد هشدار
تا عمر گرانبها بدان نفروشی

این رباعی از دیدگاه مذهبی و اخلاقی بسیار پر معنی و سازنده است و باید در نظر گرفت که اگر این رباعی از سروده‌های همان صاحبان رباعیات بوده باشد که همه واقعیات و حقایق را با مغز بازیگر خود تباه ساخته و حکم به پوچی هستی نموده‌اند، تناقض بسیار روشنی با آنها دارد که به هیچ وجه قابل حل و اصلاح نیست، زیرا عمر گرانمایه کجا و زندگی پوچ کجا!

(۲) دنیا غمخانه است

(۱) آنکس که زمین و چرخ افلاک نهاد
بس داغ که او بر دل غمناک نهاد

بسیار لب چو لعل و زلفی چون مشک

در طبل زمین و حقه خاک نهاد

(۲) افلاك كه جز غم نغزایند دگر

ننهند به جا تانربایند دگر

نآآمدگان اگر بدانند که ما

از دهرچه می کشیم نایند دگر

(۳) در دائرة سپهر ناپیدا غور

می نوش به خوشدلی که دور است به جور

نسبت چوبه دور تورسد آه مکن

جامی است که جمله را چشانند به دور

(۴) گردون نگری ز قد فرسوده ماست

جیحون اثری ز اشك پالوده ماست

دوزخ شری ز رنج بیهوده ماست

فردوس دمی ز وقت آسوده ماست

(۵) عمریست مرا تیره و کاریست زهراست

محنت همه افزوده و راحت کم و کاست

شکرایزد را که آنچه اسباب بلاست

ما را ز کسی دگر نمی باید خواست

(۶) زین دهر که بود مدتی منزل ما

نامد بجز از غصه و غم حاصل ما

افسوس که حل نگشت يك مشکل ما

رفتیم و هزار حسرت اندر دل ما

(۷) چون حاصل آدمی در این شورستان
جز خوردن غصه نیست تا کندن جان!
خرم دل آنکه زین جهان زود برفت
واسوده کسی که خود نیامد به جهان

(۸) از آمدن بهار و از رفتن دی
اوراق وجود ما همی گردد طی
می خور، مخور اندوه که فرمود حکیم
غمهای جهان چو زهر و تریاقش می

(۹) عمرت تا کی به خود پرستی گذرد
یا در پی نیستی و هستی گذرد
می خور که چنین عمر که غم در پی او است
آن به که به خواب یا به مستی گذرد

(۱۰) گردست به لوحه قضا داشت می
بر میل و مراد خویش بنگاشتم
غم را ز جهان یکسره برداشتمی
وز شادی سر به چرخ ! اشتمی

(۱۱) هین صبح دمید و دامن شب شد چاک
برخیز و صبح کن چو رایسی غمناک
می نوش دلا که صبح بسیار دمید
او روی به ما کرده و ما روی به خاک

بررسی و نقد گروه دوم از رباعیات متفرقه

آنچه را که در زندگانی مشاهده می‌کنیم از غمها و اندوههای ناشی از مصائب و بلاها و ناگواریها، حقیقتی است که کتاب آسمانی ما (قرآن) با اشکال مختلف آنها را بیان فرموده است. از آن جمله: (۱) وَإِنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى. وَإِنَّهُ هُوَ آَمَاتٌ وَأَحْيَا (و او است خداوندی که خندانید و گریانید و او است خداوندی که میراند و زنده کرد) (۲) وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرِ الصَّابِرِينَ. الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ. أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (و قطعاً ما شمارا به چیزی از ترس و گرسنگی و نقص در اموال و جانها و میوهها آزمایش می‌کنیم و (ای پیامبر ما) بشارت بده برد. باران را. (ایمان) کسانی هستند که هنگامی که مصیبتی به آنان برسد می‌گویند: ما از آن خداییم و ما به سوی او برمی‌گردیم. آنان هستند که درودها و رحمتی از پروردگارشان به آنان باد و آنان هستند هدایت یافتگان.) بنابراین، این دنیا جایگاه بروز عوامل ناگواریها و مصیبتها است و این که انسان از این عوامل احساس درد و رنج می‌نماید،

هیچ مورد تردید نیست. جایی که امیرالمؤمنین علی (ع) از ناگواری جهالت و هوا - پرستی مردم روزگار خود می نالد و می فرماید: قَاتَلَكُمُ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قُلُوبِي قَبْحًا وَشَحَنْتُمْ صَدْرِي غَيْظًا (خدا شما را بکشد قلبم را با چرک پر، و سینه ام را با غیظ و غضب مالا مال کردید)، وضع دیگر انسانها روشن است، این جای تردید نیست. نکته اینجاست که این ناگواریها و مصائب، اگر چه موجودیت طبیعی آدمی را رنج می دهند، ولی با نظربه عوامل اولیه و نتایج عالیه آنها، روح نباید تیره و تار شود و معنای والای هستی را از هستی سلب نماید. چنان که می بینیم همین امیرالمؤمنین علیه السلام در عین هجوم شدیدترین آلام و مصائب بر وجود مبارکش، انبساط و مسرت روحی او در حال مناجات با خداوند (چنانکه در نیایشهای آن حضرت می بینیم) کمترین کاهش پیدا نمی کند.

در همین رباعیات منسوب يك رباعی ضد همه رباعیات این گروه است که

می گوید:

از رنج کشیدن آدمی حر گردد
قطره چو کشد حبس صدف در گردد
گر مال نماند سر بماناد بجای
پیمانه چو شد تهی دگر پر گردد

مولوی چه می گوید:

خنده از لطف حکایت می کند
ناله از قهرت شکایت می کند
این دو پیغام مخالف در جهان
از یکی دلبر روایت می کند
غافل را لطف بفریبد چنان
قهر ننماید جنایت می کند

وان یکی را قهر نومیدی دهد
 یأس کلمی را رعایت می کند
 عشق مانند شفیع شفق
 این دو گمراه را هدایت می کند
 شکرها داریم از عشق ای خدا
 لطفهای بی نهایت می کند
 کوثر است این عشق یا آب حیات
 عمر را بیهوده و غایت می کند
 در میان مجرم و حق چون رسول
 بس دوا و بس سعایت می کند
 پس برویم اصل قضیه را رسیدگی کنیم که این خنده ها و گریه ها و شادی ها و اندوه ها بدون درک و دریافت آن، قابل تفسیر نخواهد بود. قضیه این است که:

عاشق شو از نه روزی کار جهان سر آید

ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی

(حافظ)

البته می دانیم که منظور حافظ از عشق در این بیت، قرار گرفتن در جاذبه کمال مطلق است که دردعای کمیل بن زیاد نخعی که امیر المؤمنین علیه السلام تعلیمش فرموده است، چنین بیان شده است: **وَاجْعَلْ لِسَانِي بِذِكْرِكَ لَهْجًا وَقَلْبِي بِحُبِّكَ مُتِمًّا** (خداوند!، زبانم را به ذکر تو گویا و قلبم را به محبتت بیقرار فرما).

حقیقت این است که ناله ها و شیونهای ما از عوالم زنج و درد، ناشی از نخواندن درس

۱. دیوان شمس تبریزی، ج ۲، ص ۱۵۸ (غزل شماره ۸۲۱).

۲. دعای کمیل.

مقصود از کارگاه هستی است. درست است که درد و رنج ناگوار است و مردم به جهت احساس ناراحتی از آنها، بادیده نفرت می نگرند، ولی دلایل و شواهد عقلی و نقلی و تجارب قابل مشاهده همگی به این اصل اتفاق دارند که:

نابرده رنج گنج میسر نمی شود

مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد

* * *

ای مسیح خوش نفس چونی ز رنج

که نبود اندر جهان بی رنج گنج

البته بعضی از این گنجها آشکار و محسوس است، چنان که در امور دنیوی و مادی می بینیم: بعضی دیگر نزدیک به حس است مانند گنج ظرفیت در برابر حوادث و گنج اخلاق و فضله در ارتباط با انسانها که در نتیجه تلاش و تحمل رنجها به دست می آیند. نوع سوم از گنجها، ماورای طبیعی است که لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا عَيْنٌ رَأَتْ (نه گوشی آنرا شنیده و نه چشمی آنرا دیده است.) همه انواع این گنجها پس از رنجها بر مبنای قانون :

این جهان کوه است و فعل مانند / سوی ما آید نداهما را صدا

قابل پذیرش است.

باری چون معانی رباعیات خیلی روشن است، نیازی به توضیح مستقل یکایک آنها وجود ندارد.

در رباعی شماره (۴) پس از تشبیه خمیدگی گردون (به اصطلاح خودشان) به قد فرسوده آدمیان یا بالعکس، و همچنین پس از تشبیه رود جیحون به اشک آدمیان یا بالعکس می گوید: دوزخ هم که شنیده اید، همان رنج بیهوده ما و بهشت هم دمی آسوده از زندگی ما است! اولاً شاعر می تواند با نظر به نظم هستی، از فلك و ماه تشبیهی سازنده برای انسانها بیاورد، چنان که در شعر حافظ می بینیم:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو یادم از کشته خویش آید و هنگام درو

لذا می توان گفت: گوینده یا گویندگان رباعیات مورد بررسی، در حقیقت عناصر شخصیتی و وضع روانی و آرمانهای خود را در قالب رباعیات به مردم عرضه کرده اند. اما دوزخ رنج بیهوده ما نیست، بلکه رنجی است که به جهت بیهوده تلقی کردن زندگی نصیب انسانها خواهد گشت. دوزخ آتشی است که ما با دست خودمان به خرمین حیات خود زده ایم. این همان شعله است که زبانهایش در ابدیت دوزخ نامیده می شود. اما فردوس (بهشت) ابدیت سعادت آمیز و شمول لطف الهی و نعمت عظمای لقاء الله است که از تکاپوها و تلاشهای جدی ما در این دنیا که میدان مسابقه در خیرات است، نتیجه می شود. اثبات این مطالب در موارد خود با دلایل قطعی صورت گرفته است و در اینجا نیازی به توضیح و بسط آنها نیست.

در رباعیات شماره ۸ و ۹ دو مسئله وجود دارد که متذکر می شویم: در رباعی شماره (۸) می گوید:

می خور، مخور اندوه که فرمود حکیم

غمهای جهان چو زهر و تریاقش می

این کدامین حکیم بوده است که فرموده است دواي غمهای جهان می است؟! کدامین حکمت است که می گوید: مغز را مختل بسازید و خودتان را تخریب کنید و هشیاری را از خود دور کنید، اندوه جهان به سراغ شما نخواهد آمد!

باید گفت: این حکمت و حکیم، مکتب زبونها و بی شخصیتها و ضعیف النفسها را تبلیغ فرموده است که به جای این که بگویند: بروید و برای کاوش معادن پر قیمت زحمت بکشید، می گوید از سوراخهای همان کوهها مار در بیاورید و آن را به بازی بگیرید و اندوه زحمت کاوش معدن را به خود راه ندهید!

در رباعی شماره (۹) از خود پرستی ابراز نفرت می کند ولی از آن طرف دواي غم را در میگساری می بیند:

عمرت تا کی به خود پرستی گذرد
یا در پی نیستی و هستی گذرد
می خور که چنین عمر که غم در پی اوست
آن به که به خواب یا به مستی گذرد!

واقعاً جای شگفتی است که گوینده این رباعی در موقع سرودن آن، با چه آرامشی کلمات و جملات رباعی را پشت سر هم ردیف کرده و متوجه نشده است که چه می گوید! در مصرع اول می گوید: «خود پرستی مکن» و این يك نصیحت بسیار با ارزش است که از پیامبران و اولیاء الله و حکماء و عرفاء متوجه انسانها شده است. در مصرع دوم می گوید: «عمرت را در راه درك و کاوش راز هستی و نیستی هم سپری مکن» (احتمال دارد که منظور هستی و نیستی، دارایی و ناداری مالی بوده باشد) در این صورت اشکال زیر به گوینده وارد نمی شود. اشکال این است که ای گوینده محترم، اگر انسان از خود پرستی نجات پیدا کند، محال است که در فکر هستی و نیستی که او را احاطه کرده است نباشد، بلکه باید گفت: دوری از خود پرستی بدان جهت مطلوب است که هستی و نیستی را که سرگذشت و سرنوشت ابدی و وابسته به چگونگی برقرار کردن ارتباط با آن دو دارد، برای آدمی جدی مطرح می نماید. و انگهی این که گوینده رباعی می گوید: عمری که با اندوه خواهد گذشت، چه بهتر که با خواب یا مستی بگذرد که انسان احساس اندوه ننماید. آیا خود پرستی اساسی ترین علت دور شدن از اندوه که در نظم هستی است و علت خوابیدن و به مستی گذراندن عمر نمی باشد؟! پس حاصل دستور گوینده رباعیات برای ما این است که «خود پرستی مکنید تا بتوانید خود پرست باشید»! ولی در يك رباعی دیگر لزوم پرهیز از خود پرستی بطور مطلق آمده است و اعتراض فوق بر آن وارد نیست. رباعی این است:

تا راه قلندری نیوی نشود
رخساره به خون دل نشویی نشود

سودا چه پزی تا که چو دلسوخته‌گان
آزاد بترك خود نگویی نشود

ولی این رباعی با همه رباعیات مربوط به «سرخوش باش»، «خود را تخذیر کن» «دم را غنیمت بشمار» تناقض دارد.

(۳) عدالت وجود ندارد زیرا اهل فضل داین دنیا در نهند

(۱) گر کار فلک به عدل سنجیده بدی
احوال فلک جمله پسندیده بدی
ور عدل بدی به کارها در گردون
کی خاطر اهل فضل رنجیده بدی

(۲) در دایره سپهر ناپیدا غور
جامی است که جمله را چشانند به دور
نوبت چوبه دور تو رسد آه مکن
می‌نوش به خوشدلی که دور است به دور

پیشتر اشاره کردیم که گوینده یا گویندگان اینگونه رباعیات، در حقیقت درباره خویشتن تحلیل روانی نموده و نتایج بررسی و تحلیل روانی خود را در صورت رباعیات به افکار مردم عرضه نموده‌اند، درست مانند فروید که وضع روانی خود را تحلیل ناقص نموده در شکل علم به مغرب زمینها عرضه کرده است.

گویا معنای عدل از دیدگاه صاحب یا صاحبان اینگونه رباعیات این است که دنیا پر از اهل وجواهرات باشد که هر وقت اینان خواستند خروار خروار از آنها بردارند! همه زیباییها و امکانات عیش و تنعم عالم در اختیارشان قرار بگیرد عسرشان نیز به اصطلاح از بامداد ازل تا شامگاه ابد کشیده شود. يك لحظه بیمار

نشوند! علوم اولین و آخرین و دانش همه سطوح هستی را با يك چشم به هم زدن به دست بیاورند! اینان امواج مالیخولیا را با عدل الهی عوضی گرفته اند، یعنی این فریبندگان خود و دیگران آرزوهای ناکام و خیالات خدام فوق را که عبارت از خواسته های آنان است، عدالت خدا تفسیر می کنند، یعنی اگر خدا عدالت داشت می بایست هستی را به طوری تنظیم فرماید که اینان آنچه را که در بالا بیان شده به دست بیاورند، نه رنجی در این دنیا وجود داشته باشد و نه غمی. در صورتی که چنان که در مباحث گذشته گفتیم: حیات بی غم و اندوه یا معلول مستی و ناهشیاری است و یاناشی از اختلال مغزی است و یا نادیده گرفتن وزیر پا گذاشتن همه اصول و قوانین علمی و ارزشی. عدل یعنی رفتار مطابق قانون. اگر بخواهیم قانون یا قوانین هستی را مامعین و مشخص کنیم و سپس به خدا بگوییم: اگر می خواهی ما تو را عادل تلقی کنیم، باید مطابق همین قانون یا قوانینی که ما برای هستی معین و مشخص نموده ایم، رفتار کنی! در این فرض ما خدا هستیم و او بنده فرمانبر ما! بنا بر این، عدل یعنی رفتار مطابق خواسته های مازنه واقعیت و قوانین حاکم بر واقعیت که همه آنها تحت سلطه خداوندیست!

(۴) گوینده یا گویندگان دباعیات از نظر خویشتن

(۱) دشمن به غلط گفت که من فلسفی ام
ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمدم
آخر کم از آنکه من بدانم که کیم؟

(۲) گر من ز می مغازه مستم، هستم
گر کافر و گبر و بت پرستم، هستم
هر طائفه ای به من گمانی دارد
من زان خودم چنانکه هستم، هستم

(۳) می خوردن و شاد بودن آیین من است

فارغ بودن ز کفر و دین، دین من است

گفتم به عروس دهر کابین تو چیست؟

گفتا دل خرم تو کابین من است

(۴) امشب می جام یک منی خواهم کرد

خود را به دو جام می غنی خواهم کرد

اول سه طلاق عقل و دین خواهم گفت

پس دختر رز را به زنی خواهم کرد

(۵) من ظاهر نیستی و هستی دانم

من باطن هر فراز و پستی دانم

با این همه از دانش خود شرمم باد

گر مرتبه‌ای ورای مستی دانم

بررسی و نقد گروه چهارم از رباعیات متفرقه

نسبت دادن رباعی شماره (۱) به عمر بن ابراهیم خیامی که از اساسی ترین عناصر شخصیت او، فلسفه و جهان بینی است، مطمئناً خلاف واقع است و ما در همین کتاب مقداری از آراء و عقاید فلسفی او را بررسی نموده ایم. اما بیت دوم، يك مطلب بسیار عالی را دربردارد که می گوید: حال که من به این دنیا آمده ام، آخر نباید بدانم که من کیستم؟ یعنی اگر شما تحقیق و بررسی درباره خود برای خود شناسی و خود-یابی را فلسفه می دانید، بلی، من يك مرد فلسفی ام و از ابراز این معنی وحشت ندارم ولی آنچه که من در این دنیا انجام می دهم، شناخت و دریافت خویشتن است که ضرورت دارد، شما آن را هر چه می خواهید، بنامید.

رباعی شماره (۲) مطلبی را دربردارد که به عنوان قانون کلی بسیار با اهمیت است و آن عبارت است از استقلال و از آن خود بودن و آزاد از وابستگیها و پیوستگیها به دیگر موجودات (جز خدا) که همگی نیازمند و وابسته به غیرند ولی این که من چه در حال مستی باشم یا نباشم و چه کافر و گروبت پرست باشم، از آن قانون «من زان خودم چنانکه هستم، هستم» برخوردارم، به شوخی شبیه تراست تا به حقیقت، زیرا انسان مست فاقد هشیاری به-خویشتن است که از اساسی ترین لوازم خودحقیقی می باشد.

از طرف دیگر انسانی که کفر می‌ورزد بدیهی‌ترین حقایق را برای خود می‌پوشاند و خود را از آن حقایق محروم می‌سازد، با این وصف که اواز بدیهی‌ترین حقایق محروم است، چگونه می‌تواند دارای خود معقول و کامل بوده باشد؟ ولی با نظر به مصرع اول از بیت دوم (هر طایفه‌ای به من گمانی دارد) می‌توان گفت که اسناد مستی و کفر و گبری بودن و بت پرستی را به خویشتن، ازدیدگاه مردم گفته است. یعنی مردم گمانهای فوق را درباره گوینده رباعی می‌برده‌اند. نظیر آنچه که موای می‌گیرید:

من بهر جمعیتی نالان شدم

جفت خوشحالان و بد حالان شدم

هر کسی از ظن خود شد یار من

وز درون من نجست اسرار من

مضمون رباعی (۳) مبتذل‌تر از آن است که فیلسوف و دانشمندی مانند عمر بن ابراهیم خیامی ذهن خود را برای ساختن آن مشغول بدارد. آیا می‌توان گفت می‌خوردن که برای تخدیر و گریز از واقعیات است، آیین است؟ مگر چیزی را آیین تلقی کردن نیازمند به دلیل قانع کننده نیست، در صورتی که هیچ دلیلی برای میگزاری جز انگیزه فرار از واقعیات و هشاریها وجود ندارد. مصرع دوم از بیت اول تناقض دارد، زیرا گوینده رباعی خالی بودن از کفر و دین را دین خود معرفی کرده است. مگر این که بگوییم مقصود گوینده این است که من به لزوم دوری از کفر و دین معتقدم و این اعتقاد و دین من است! اگر مقصود گوینده چنین باشد، این سؤال پیش می‌آید که اولاً بدان جهت که تقابل میان کفر و دین یا تقابل سلب و ایجاب (تناقض) است که هم اجتماع آنها و هم ارتفاع آنها با هم امکان ناپذیر است. و یا تقابل تضاد است که اگر سوم نداشته باشند (یعنی شخص کافر است یا متدین) رباعی غلط است و اگر سوم داشته باشد قطعاً مستضعف می‌باشد، یعنی شخصی که نه کافر

است و نه متدین، حتماً باید مستضعف بوده باشد و محال است با آن ادعا، که گوینده رباعی از خرد ابراز می‌دارد، خود را از نظر علمی و عقلی مستضعف بداند و اگر گفته شود: تقابل کفر و دین، تقابل عدم و ملکه است، باز در این مورد که مانند دوزخ است که سوم ندارند، گوینده چیزی محال ابراز نموده است. زیرا در موضوع قابل بحث مانند انسان نمی‌توان گفت بدینا است و نه نایینا، نه عالم است و نه جاهل، به همین جهت نمی‌توان گفت: انسانی وجود دارد که نه کافر است و نه متدین. مگر این که بگوییم گوینده توجهی به این معانی علمی و فلسفی نداشته و بلکه منظورش نفی کفر و دین حرفه‌ای بوده و نفی دو مقوله حرفه‌ای مزبور منافاتی با داشتن عقیده و دینی منطقی و عقلانی ندارد. البته این احتمال ضعیفی است که ما می‌دهیم.

مضامین رباعی (۴) در بررسی و نقد گروه رباعیات تخذیری مورد بحث و نقد قرار گرفته است.

مضمون رباعی (۵) در بررسی گروه (۳) از رباعیات (آیا عقل و خرد و اندیشه ضرورت دارند یا نه؟) مشروحاً بررسی و نقد شده است، مراجعه فرمایید.

جمله ختامیه - در بررسی مجموع گروه‌های رباعیات، به خوبی مشاهده شد که این رباعیات هیچ مشکل علمی و فلسفی راحل ننموده‌اند، و همانطور که در بررسی و نقد گروه‌ها دیدیم، يك مقدار مطالب مقبول همگان را مطرح می‌کنند، مقداری دیگر بیوفایی دنیا و محدودیت علم آدمی درباره واقعیات را تذکر می‌دهند که هر دو از بدیهیات بوده و تنازگی ندارند. اما عده‌ای از رباعیات که مبانی و اصول هستی را مورد انکاریا تردید قرار می‌دهد که شکل دیگری از پوچ گرایی است، همان است که حتی پیش از یونان باستان عده‌ای از مغزهای ضعیف و قهر کرده از واقعیات را اشغال نموده است، و چنانکه انسانهای متفکر می‌بینند رباعیات منسوب به خیام یا خیامی هیچ مطلب مفید و حل مشکلی را به انسانها ارائه نکرده است.

به اشخاصی که درباره شخصیت عمر بن ابراهیم خیامی به تفکر خواهند پرداخت، پیشنهاد می‌شود که این مطلب را در نظر بگیرند:

اهمیت رباعیات منسوب به عمر بن ابراهیم خیامی بدان جهت است که به خیامی

نسبت داده شده است. اهمیت خیامی به فلسفه و علوم و مخصوصاً ریاضیات او است نه به شاعر بودن وی. فلسفه خیامی، الهی مشائی و در نهایت متانت مبدأ و معاد و نبوت و تکلیف و دیگر مبانی فلسفه الهی را مطرح و اثبات می نماید و بدین ترتیب با تکیه به فلسفه الهی خیامی که اساسی ترین عنصر شخصیت وی است، رباعیات پوچ گرایانه او ترویج شده است! آیا تناقضی روشن تر از این می توان یافت؟! و در عین حال دریغ است برای سرپوش گذاشتن به ناهشیاریها و لذت گراینها و بی اعتنائی به واقعتهای دستی با تکیه به رباعیات منسوب به خیامی، توجهی به این تناقض روشن نشود.

منابع و ماخذ

- ۱- قرآن مجید
- ۲- نهج البلاغه علی علیه السلام
- ۳- کلیات آثار پادسی حکیم عمر خیام محمد عباسی
- ۴- لغت نامه علی اکبر دهخدا
- ۵- الاشارات والتنبیها ت ابن سینا
- ۶- مرصاد العباد شیخ نجم الدین ابوبکر رازی (ابن دایه)
- ۷- دیوان شمس قیویزی مولوی
- ۸- دیوان انوری
- ۹- گلشن راز شیخ محمود شبستری
- ۱۰- دیوان ناصر خسرو
- ۱۱- قنمۃ صوان الحکمة بیهقی
- ۱۲- جهاد مقالة عروضی (به نصیح محمد قزوینی به کوشش محمد معین) سمرة
- ۱۳- مقدمة مصباح الهدایه جلال همائی
- ۱۴- قادیخ الحکماء قفطی
- ۱۵- سقط الزند ابوالعلاء معری
- ۱۶- قادیخ مدینة الحلام خطیب بغدادی
- ۱۷- مجموعه رسائل ابوالعلاء معری

۱۸- تهریف القدماء بابی العللاء مصطفى سقاء عبدالرحیم محمود. عبدالسلام هارون، ابراهیم الابیاری، حامد عبدالمجید زیر نظر طه حسین.

۱۹- هدف و فلسفه زندگی محمد تقی جعفری

۲۰- تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی محمد تقی جعفری

۲۱- جبر و اختیار محمد تقی جعفری

۲۲- جبر و اختیار خواجه نصیر طوسی

۲۳- منتخب از مکالمات کنتوسیوس

۲۴- باغ اپیکور آنا تول فرانس

۲۵- الصراط المستقیم زین الدین الیاضی

۲۶- منتهی الادب

۲۷- قصة الفلسفة اليونانية احمد امين و زكى نجيب محمود

۲۸- پرهان قاطع ابن خلف تبریزی

۲۹- پند نامه ابوالمعالی قایوس بن وشمگیر

۳۰- مفهوم نسبیت انشتین و نقایح فلسفی آن، برتراند راسل ترجمه مرتضی طلوعی

۳۱- رباعیات حکیم عمر خیام نیشابودی تحقیق محمد علی فروغی و قاسم غنی

۳۲- رباعیات خیام تحقیق یوگنی برتلس

۳۳- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه محمد تقی جعفری

۳۴- الزاهر زمخشری

۳۵- رساله جوابیه از سوالات قاضی ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی عمر بن ابراهیم خیامی

۳۶- رساله فی الوجود

» » »

۳۷- رساله فی کلیة الوجود (رساله سلسله الترتیب)

» » »

۳۸- نور و زنامه

» » »

۳۹- ترجمه خطبه ابن سینا

» » »

۴۰- الکون والتکلیف

» » »

۴۱- رساله تقمة الکون والتکلیف

» » »

۴۲- رساله فی البراهین علی مسائل الجبر والمقابلہ

» » »

۴۳- رساله فی میزان الحکم

» » »

۴۴- شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس

» » »

۴۵- المنتظم ابن الجوزی

۴۶- ترجمه ابی العللاء ذهبی

۴۷- مثنوی جلال الدین محمد مولوی

- ۴۸- تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی
- ۴۹- ترانه‌های خیام صادق هدایت
- ۵۰- نزهة الادواح و روضة الافراح فی تواریخ الحكماء المتقدمین والمتأخرین شمس الدین محمد بن سهروردی
- ۵۱- خیام شناسی محمد مهدی فولادوند
- ۵۲- معنای ذیابایی اریک نیوتن

Call No.

Date

Acc. No.

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.

فهرست آیات

صفحه آیه	نام سوره	شماره آیه
۴۹	انا لله و انا اليه راجعون	البقره / ۱۵۷
۵۱	اولئك يجزون الغرفة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاما	الفرقان / ۷۵
۵۳	قل حسبى الله عليه يتوكل المتوكلون	الزمر / ۳۸
۵۳	قال يا بشرى هذا غلام	يوسف / ۱۹
۵۳	وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين يوسف / ۲۰	
۵۳	عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا	قصص / ۹
۵۳	انه لقرآن كريم. فى كتاب مكنون. لا يمسه الا المطهرون الواقعة / ۷۸ و ۷۷	
۵۳	وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور	حديد / ۲۰
۵۳	كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء	ابراهيم / ۲۴
۵۳	و زروع ومقام كريم	الدخان / ۲۶
۵۳	الم نشرح لك صدرك	الانشراح / ۱
۵۳	فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام	الانعام / ۱۲۵
۵۵	ان فى ذلك لاية لمن خاف عذاب الاخرة	هود / ۱۰۳
۵۶	ذلك يوم مجموع له الناس و ذلك يوم مشهود. و ما تؤخره الا لاجل معدود. يوم ياتى لا تكلم نفس الا باذنه	
	فمنهم شقى وسعيد	هود / ۱۰۳ تا ۱۰۵

صفحة آيه

نام سورة شماره آيه

٨٠	ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن	النحل / ١٢٥
٨٢	يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى وجعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقيكم	الحجرات / ١٣
٨٥	والله المستعان	يوسف / ١٨
٨٧	حسبنا الله ونعم الوكيل	آل عمران / ١٧٣
٨٨	سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً	الاسراء / ٤٣
٨٩	قال ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى	طه / ٥٠
٨٩	واحصى كل شئ عدداً	الجن / ٢٨
١١٤	في شر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه	الزمر / ١٦ و ١٧
١٧٢	انه من قتل نفسا او بغير نفس فكانما قتل الناس جميعاً ومن احياها فكانما احيا الناس جميعاً	المائدة / ٣٢
١٨٣	وان ليس للانسان الا ما سعى. وان سعيه سوف يرى	النجم / ٣٩ و ٤٠
١٨٣	يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقية	الانشقاق / ٣٦
١٩٠	اوليس الذي خلق السماوات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم	يس / ٨١
٢٠٧	ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السماوات والارض ومن فيهن المؤمنين / ٧١	
٢١١	وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو	
٢٣٤	يعملون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون	الروم / ٧
٢٤١	فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد	ق / ٢٢
٢٥٨	وقفوهم انهم مسئولون	الصافات / ٢٤
٢٥٨	كل نفس بما كسبت رهينة	المدثر / ٣٨
٢٥٨	انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون	الزخرف / ٢٣
٢٥٩	وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون	النحل / ٧٨
٢٥٩	انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً	الانسان / ٢
٢٥٩	ان الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس انفسهم يظلمون	يونس / ٤٤
٢٥٩	ان الله لا يظلم مثقال ذرة	النساء / ٢
٢٦٠	من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم... ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مومن فاولئك كان سعيهم مشكوراً	الاسراء / ١٨ و ٩

شماره آیه	نام سوره	صفحه
١١٤	الكهف /	٢٦٣
٢٨	الرعد /	٢٦٣
٢٠	غافر /	٢٦٩
٣٥	النحل /	٢٧٠
٢٨٦	البقره /	٢٧٢
٨	الرعد /	٢٧٢
٢٩	القمر	٢٧٥
٢	الفرقان /	٢٧٥
	قدراً مقدوراً	٢٧٥
٣٨	الاحزاب	٣٠٠
٢٢٥	الشعراء /	٣٠٠
٢٢	الحديد /	٣٣٥
٥٣	الشورى /	٣٣٥
١٢٣	هود /	٣٤٠
١٥٧-١٥٥	البقرة /	٣٤٠
٤٤ و ٤٣	النجم /	٣٤٠

فهرست روایات

صفحه	روایت
۹۱	ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها (پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله)
۱۱۳	يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال (مضمون از امیرالمؤمنین علیه السلام)
۱۵۷	بل اند مجت علی مکنون علم لو بحث به لا اضطر بتم اضطراب الارشیه فی الطوی البعیده (امیرالمؤمنین علیه السلام)
۱۶۴	کم اطردت الايام ابحثها عن مکنون هذا الامر ولكن ابی الله الا اخفائه هيئات علم مخزون (منسوب به علی علیه السلام)
۱۷۱	کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ (امیرالمؤمنین علیه السلام)
۲۱۲	رب زدنی تحیرا (منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله)
۲۳۱	انزعم انک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر (منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام)
۲۴۰	اما انک لو لم تذهب غنی لما تنفعنی (منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام)
۲۵۵	جف القلم بما هو کائن الی يوم القیامه (منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله)
۳۱۴	اعمل لدنیاک کأنک تعيش ابدأ واعمل لآخرتک کأنک تموت غداً (امام حسن مجتبی که به اصبح بن نباته فرموده است).
۳۴۱	قأنلکم الله لقد ملانم قلبی فیحاً و شحتنم صدری غیظاً (امیرالمؤمنین علیه السلام)
۳۴۲	واجعل لسانی بذكرك لهجاً و قلبی بحبك متیماً (امیرالمؤمنین علیه السلام)
۳۴۳	لاذن سمعت ولاعین رأیت (منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله).

فہرست اشخاص

ابوریحان بیرونی ۹۷، ۲۴	ت	آلفرد نورث وایتھد ۹۷، ۱۳
ابوزکریا یحییٰ بن علی خطیب		آنا تول فرانس ۲۷۷، ۲۷۶
قبریزی ۳۹		ا
ابوسعد جرہ - (امیر) ۳۲		ابراہیم الایاری ۳۹، ۳۸
ابوسعید ابوالخیر ۷		ابراہیم (الخلیل علیہ السلام) ۲۳۷، ۱۵۲
ابوشکور بلخی ۱۲۵		ابن خالویہ ۴۲
ابوالعتاہیہ ۲۹۵، ۲۹۲		ابن خلدون ۹۷
ابوالعلاء معری ۶، ۱۰، ۱۷، ۲۹، ۳۸، ۳۹، ۴۰،		ابن سینا - ابوعلی حسین بن عبداللہ ۱۹، ۸، ۵،
۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۱،		۲۴، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۵۴، ۶۵، ۶۸، ۱۱۹،
۵۴، ۵۵، ۵۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۹۰		۱۴۱، ۱۴۵، ۲۴۵.
ابوعمر استرآبادی ۵۳		ابو ابراہیم العلوی ۴۳
ابوالفتح، قاضی ۵۵، ۵۶		ابوالحسن تھامی ۲۹۵
ابوالفحرا الحسین (امام) ۳۳		ابوالحسن الغزالی ۳۴
ابوالفضل قاسم بن حسین بن محمد خوارزمی ۳۹		ابوذر غفاری ۵۵
ابوالقاسم علی بن سبیکہ ۵۲، ۴۴		
ابومحمد عبداللہ بن محمد السید ابطلیوسی ۳۹		
ابومحمد عبداللہ تنوخی (قاضی) ۴۳		
ابوالمعالی قابوس بن وشمگیر ۱۴۵		

ابو منصور عبدالملك ثعالبي ۴۱،۴۰

ابوالمهذب عبدالمنعم سروجي ۶۵

ابوالوفاء ابن عقيل ۴۱

اپيکور ۲۷۶،۹۸

اثيرالدين اوماني ۳۱۴

احمد امين ۲۰۵

احمد حامد صراف ۶

ارسطو ۲۴

اريك نيوتن ۱۲۴

اسکندر ۲۸۸

افلاطون ۲۴

انشتين - آلبرت ۱۱۸، ۱۹۵

انوري ۲۶۶

اويس قرني ۵۵

جبران خليل، جبران ۱۸۶، ۱۸۴

جلال هماني ۳۳

جمشيد وجم ۲۸۵، ۲۸۴

ح

حافظ، شيرازي ۷، ۸، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷،

۱۵۰، ۱۸۳، ۲۳۵، ۲۶۷، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۰،

۳۴۲، ۳۴۳

حامد عبدالمجيد ۳۸، ۳۹

حسن بن علي عليه السلام (امام) ۲۲

حسن بن هيثم بصري ۱۹، ۲۴

حسين بن علي عليه السلام (الامام) ۴۴، ۲۶۰

خ

خاقاني شيرواني ۱۵۰، ۲۹۳، ۲۹۵

خضر عليه السلام ۱۵

خطيب بغدادی - حافظ ابوبکر احمد بن علي ۴۱

خواجو کرمانی ۱۳۰، ۱۵۳

خواجه عبدالله انصاري ۷

خواجه نصيرالدين طوسي ۳۵، ۵۴، ۶۸، ۱۹۰،

۲۷۵

خيام ، عبدالله محمد ۶

خيام علي بن محمد بن احمد بن خلف خراساني ۷

د

دارا ۲۸۸

دکارت ۱۹، ۶۱، ۹۷

ب

برتراند راسل ۱۱۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵

۱۹۶

بهرام ۲۸۴، ۲۸۹

بيهقي - مولف (صوان الحکمة) ۳۰

پ

پاسکال ، بليز ۹۷

ج

جالينوس ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲

دهخدا - علی اکبر ۲۱۴، ۷، ۶

ط

طه حسین ۳۹، ۳۸

ز

زکی نجیب محمود ۲۰۵

ع

زمخشری ، محمود بن عمر ۹۷، ۳۳، ۲۸، ۲۶

عاد ۲۹۲

۲۴۸

عبدالرحیم محمود ۳۹، ۳۸

عبدالرزاق الفقیه شهاب الاسلام (ابوالقاسم)

ژ

الوزیر عبداللہ بن علی ۳۴، ۳۳

ژکوفسکی ۹۵، ۷

عبدالسلام هارون ۳۹، ۳۸

س

عطار ، شیخ فریدالدین ۲۱۵، ۲۱۴

سعدی شیرازی ، مصلح بن عبدالله ۲۲۱،

علامه حلی ، حسن بن یوسف بن مطهر ۳۵

علی بن ابیطالب ، امیر المؤمنین علیه السلام ۴۴،

۳۳۶، ۳۱۴، ۳۱۲، ۲۹۵، ۲۶۷، ۲۶۵

۵۵، ۱۱۳، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۷۱، ۲۳۱،

سقراط ۱۴۵

۳۴۲، ۳۱۳، ۲۴۰، ۲۳۷

سلمان فارسی ۵۵

عمر بن الخطاب ۲۷۰، ۲۷

سمعانی ، ابوسعید عبدالملك بن محمد بن

عیسی بن مریم علیه السلام ۱۵۲، ۲۳۷

منصور تمیمی ۴۱

غ

ش

غزالی ، ابو حامد ۲۸، ۸

شمس تبریزی ۳۴۲، ۲۳۶، ۱۷

غنی ، قاسم ۱۳۳، ۱۰۷

شمس الدین محمد بن شهرزوری ۹۵

شنیدر ۶

ف

ص

فارابی ، محمد بن محمد بن طرخان ۱۴۱، ۹۷

صائب تبریزی ۲۶۷

فاطمه سلام الله علیها ۴۴

صادق هدایت ۹۷

فروغی ، محمد علی ۱۳۳، ۱۰۹، ۱۰۸

صدرالدین محمد المظفر ۳۲

فریدی ۳۸، ۲۹

صدر المتألهین شیرازی ۹۸، ۵۴، ۲۳

فولادوند ، محمد مهدی ۱۳۳، ۱۰۸

صفا (حکیم) اصفهانی ۱۵۰

فیتزجرالد ۲

فیض کاشانی (ملا محسن) ۲۶۲

، ۴۴ ، ۷۰ ، ۸۹ ، ۹۲ ، ۹۲ ، ۱۵۲ ، ۲۱۲ ،

۲۷۵ ، ۲۵۵ ، ۲۳۷ ، ۲۱۲

محمد شفیع بك ۶

محمد عباسی ۲۶

محمد قزوینی ۳۲

محمد مهدی فولادوند ۱۳۳ ، ۱۰۸

محمود شبستری ۲۲۹ ، ۲۰۹

محیط طباطبائی ۶

مرتضی طلوعی ۱۹۵ ، ۱۱۸

مصطفی جواد ۶

مصطفی سقا ۳۹ ، ۳۸

مظفر اسفزاری ۳۲

محمد معین ۳۲

منوچهری دامغانی ۳۹

موسی علیه السلام ۲۳۷ ، ۱۵۲ ، ۳۸

مواوی جلال الدین محمد ۸ ، ۱۷ ، ۱۹ ، ۲۰ ،

، ۲۱ ، ۲۴ ، ۵۴ ، ۹۷ ، ۱۰۹ ، ۱۱۰ ، ۱۴۹ ،

، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۶۷ ، ۱۷۰ ،

، ۱۷۲ ، ۱۸۲ ، ۲۰۷ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۱۶ ،

، ۲۱۷ ، ۲۲۶ ، ۲۳۵ ، ۲۳۹ ، ۲۵۵ ، ۲۶۱ ،

، ۲۸۹ ، ۲۹۵ ، ۳۰۳ ، ۳۲۵ ، ۳۲۶ ، ۳۹۹ ،

۳۳۵ ، ۳۵۰

ه

هراکلیتوس ۲۸۹

هگل ، ژرژ ویلهلم فردرک ۶۱

ی

یوسف (علیه السلام) ۳۲۵

ق

قاسم غنی ۱۳۳ ، ۱۰۸

ک

کاپلستون ۱۹۱

کانت ۹۷ ، ۲۴ ، ۱۹

کپار ۲۴

کلثوپاترا ۳۲۵

کمیل (ابن زیاد نخعی) ۳۴۲

کنفوسیوس ۲۷۵

کیقباد ، قباد ۳۰۰ ، ۲۸۹ ، ۲۸۵ ، ۲۸۲

کیکاوس ۲۹۹ ، ۲۸۰

گ

گورگیاس ۲۰۵

گیبون ۱۳

ل

لائوتسه ۱۲

م

ماکیاواوی ۸۷

مالک اشتر ۵۵

محمد صلی الله علیه و آله و سلم - رسول الله

۳۶۵

نظامی گنجوی ۱۵۰، ۱۹۶، ۲۲۱، ۲۶۸،

۲۹۵

نیچہ، فردریک ۶۱

نیلز بوهر ۱۲

فہرست راہنما

میرداماد ۹۷

ن

ناصر خسرو ۱۹۶، ۲۴۴، ۲۴۸

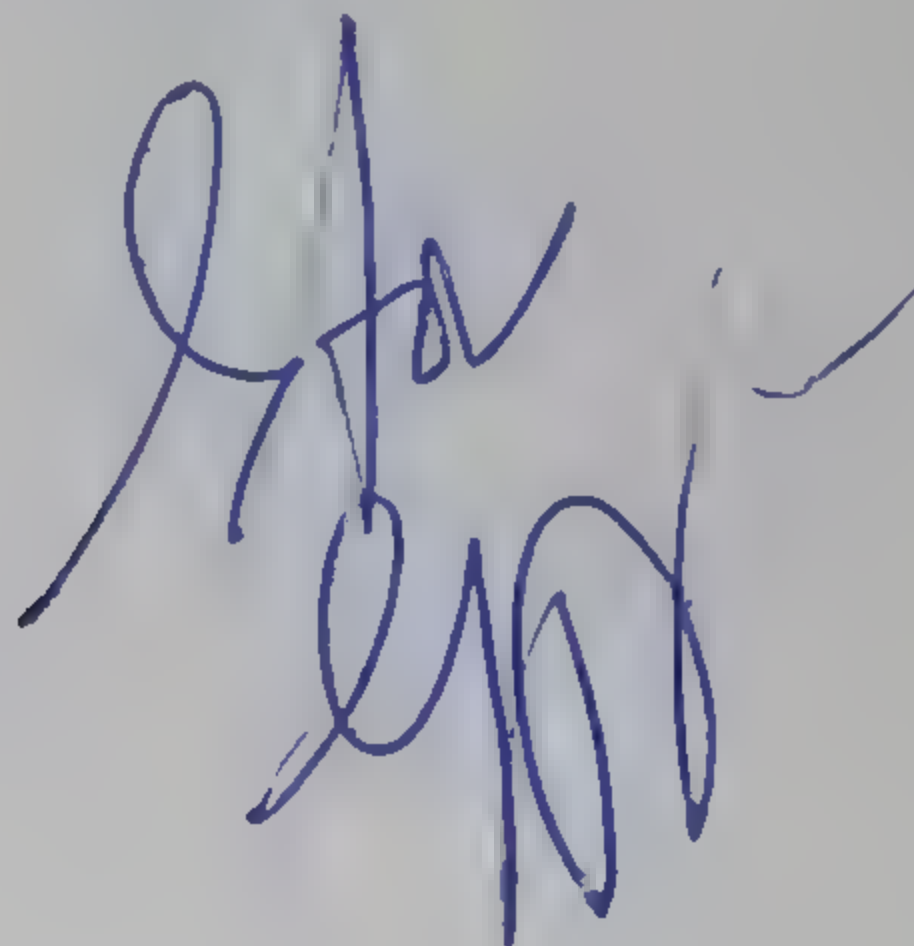
نجم الدین ابوبکر رازی ۱۱

KASHMIR UNIVERSITY

Iqbal Library

Acc. No 3112.2.6

Dated ..6..9..89



Call No.

Acc. No.

Date

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. Book No.

Vol. Copy

Accession No

--	--	--	--

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

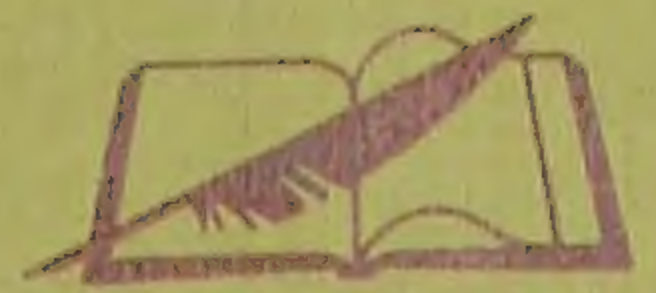
DATE LOANED

Class No. [redacted] Book No. [redacted]

Vol. [redacted] Copy [redacted]

Accession No [redacted]

--	--	--	--



ادبیات - ۴



انتشارات کیهان

قیمت: ۱۱۰ تومان